تفسير الفخر الرازي

المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب

للإمام محمد الرازي فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر

المشتهر بخطيب الري نفع الله به المسلمين

٥٤٤ — ٦٠٤ هـ

الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

الجزء الثاني عشر

دار الفكر

للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م

دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع : لبنان - بيروت - حارة حريك - شارع عبد النور
هاتف ٢٧٣٦٥٠ - ٢٧٢٨٧٧ ص . ب ٧٠٦١/١١ برقيا فكسي

بسم الله الرحمن الرحيم

إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ

قوله تعالى ﴿ إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء ﴾

اعلم أن هذا تنبيه من الله تعالى لليهود المنكرين لوجوب الرجم ، وترغيب لهم في أن يكونوا كمتقدميهم من مسلمي أحبارهم والأنبياء المبعوثين إليهم ، وفي مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ العطف يقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه ، فوجب حصول الفرق بين الهدى والنور ، فالهدى محمول على بيان الأحكام والشرائع والتكاليف ، والنور بيان للتوحيد والنبوة والمعاد . قال الزجاج « فيها هدى » أي بيان الحكم الذي جاؤا يستفتون فيه النبي ﷺ « ونور » بيان أن أمر النبي ﷺ حق .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج القائلون بأن شرع من قبلنا لازم علينا إلا إذا قام الدليل على صيرورته منسوخاً بهذه الآية ، وتقريره أنه تعالى قال : إن في التوراة هدى ونوراً ، والمراد كونه هدى ونوراً في أصول الشرع وفروعه ، ولو كان منسوخاً غير معتبر الحكم بالكلية لما كان فيه هدى ونور ، ولا يمكن أن يحمل الهدى والنور على ما يتعلق بأصول الدين فقط ، لأنه ذكر الهدى والنور ، ولو كان المراد منهما معاً هو ما يتعلق بأصول الدين لزم التكرار ، وأيضاً إن هذه الآية إنما نزلت في مسألة الرجم ، فلا بد وأن تكون الأحكام الشرعية داخلة في الآية ، لأنا وإن اختلفنا في أن غير سبب نزول الآية هل يدخل فيها أم لا ، لكنا توافقنا على أن سبب نزول الآية يجب أن يكون داخلاً فيها .

فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (٤٤)

وغيرهما . وقال الأصمعي : لا أدري أهو الحِبر أو الحَبر ، وأما اشتقاقه فقال قوم : أصله من التحبير وهو التحسين ، وفي الحديث « يخرج رجل من النار ذهب حبره وسبره » أي جماله وبهاؤه ، والمحبر للشيء المزين ، ولما كان العلم أكمل أقسام الفضيلة والجمال والمنقبة لا جرم سمي العالم به . وقال آخرون : اشتقاقه من الحبر الذي يكتب به ، وهو قول الفراء والكسائي وأبي عبيدة ، والله أعلم .

﴿ المسألة السادسة ﴾ دلت الآية على أنه يحكم بالتوراة النبيون والربانيون والأحبار ، وهذا يقتضي كون الربانيين أعلى حالاً من الأحبار ، فثبت أن يكون الربانيون كالمجتهدين ، والأحبار كآحاد العلماء .

ثم قال ﴿ بما استحفظوا من كتاب الله ﴾ وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ حفظ كتاب الله على وجهين : الأول : أن يحفظ فلا ينسى . الثاني : أن يحفظ فلا يضيع ، وقد أخذ الله على العلماء حفظ كتابه من هذين الوجهين : أحدهما : أن يحفظوه في صدورهم ويدرسوه بألسنتهم . والثاني : أن لا يضيعوا أحكامه ولا يهملوا شرائعه .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الباء في قوله (بما استحفظوا من كتاب الله) فيه وجهان : الأول : أن يكون صلة الأحبار على معنى العلماء بما استحفظوا . والثاني : أن يكون المعنى يحكمون بما استحفظوا ، وهو قول الزجاج .

ثم قال تعالى ﴿ وكانوا عليه شهداء ﴾ أي هؤلاء النبيون والربانيون والأحبار كانوا شهداء على أن كل ما في التوراة حق وصدق ومن عند الله ، فلا جرم كانوا يمضون أحكام التوراة ويحفظونها عن التحريف والتغيير .

ثم قال تعالى ﴿ فلا تخشوا الناس واخشون ﴾

واعلم أنه تعالى لما قرر أن النبيين والربانيين والأحبار كانوا قائمين بإمضاء أحكام التوراة

من غير مبالاة ، خاطب اليهود الذين كانوا في عصر رسول الله ﷺ ، ومنعهم من التحريف والتغيير .

واعلم أن إقدام القوم على التحريف لا بد وأن يكون لخوف ورهبة ، أو لطمع ورغبة ، ولما كان الخوف أقوى تأثيرا من الطمع قدم تعالى ذكره فقال ﴿ فلا تخشوا الناس واخشون ﴾ والمعنى إياكم وأن تحرفوا كتابي للخوف من الناس والملوك والأشراف ، فتسقطوا عنهم الحدود الواجبة عليهم وتستخرجوا الحيل في سقوط تكاليف الله تعالى عنهم . فلا تكونوا خائفين من الناس ، بل كونوا خائفين مني ومن عقابي .

ولما ذكر أمر الرهبة أتبعه بأمر الرغبة ، فقال ﴿ ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ﴾ أي كما نهيتكم عن تغيير أحكامي لأجل الخوف والرهبة ، فكذلك أنهاكم عن التغيير والتبديل لأجل الطمع في المال والجاه وأخذ الرشوة . فإن كل متاع الدنيا قليل ، والرشوة التي تأخذونها منهم في غاية القلة ، والرشوة لكونها سحتاً تكون قليلة البركة والبقاء والمنفعة ، فكذلك المال الذي تكتسبونه قليل من قليل ، ثم أنتم تضيعون بسببه الدين والثواب المؤبد ، والسعادات التي لا نهاية لها .

ويحتمل أيضا أن يكون إقدامهم على التحريف والتبديل لمجموع الأمرين ، للخوف من الرؤساء ولأخذ الرشوة من العامة ، ولما منعهم الله من الأمرين ونبه على ما في كل واحد منهما من الدناءة والسقوط كان ذلك برهانا قاطعا في المنع من التحريف والتبديل .

ثم إنه أتبع هذا البرهان الباهر بالوعيد الشديد .

فقال ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾

وفيه مسألتان :

﴿ المسألة الأولى ﴾ المقصود من هذا الكلام تهديد اليهود في إقدامهم على تحريف حكم الله تعالى في حد الزاني المحصن ، يعني أنهم لما أنكروا حكم الله المنصوص عليه في التوراة وقالوا : إنه غير واجب ، فهم كافرون على الإطلاق ، لا يستحقون اسم الإيمان لا بموسى والتوراة ولا بمحمد والقرآن .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قالت الخوارج : كل من عصى الله فهو كافر . وقال جمهور الأئمة : ليس الأمر كذلك ، أما الخوارج فقد احتجوا بهذه الآية وقالوا : إنها نص في أن كل من حكم

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ
بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ

بغير ما أنزل الله فهو كافر ، وكل من أذنب فقد حكم بغير ما أنزل الله ، فوجب أن يكون كافراً .

وذكر المتكلمون والمفسرون أجوبة عن هذه الشبهة : الأول : أن هذه الآية نزلت في اليهود فتكون مختصة بهم ، وهذا ضعيف لأن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ؛ ومنهم من حاول دفع هذا السؤال فقال : المراد ومن لم يحكم من هؤلاء الذين سبق ذكرهم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ، وهذا أيضاً ضعيف لأن قوله (ومن لم يحكم بما أنزل الله) كلام أدخل فيه كلمة « من » في معرض الشرط ، فيكون للعموم . وقول من يقول : المراد ومن لم يحكم بما أنزل الله من الذين سبق ذكرهم فهو زيادة في النص وذلك غير جائز . الثاني : قال عطاء : هو كفر دون كفر . وقال طاوس : ليس بكفر ينقل عن الملة كمن يكفر بالله واليوم الآخر ، فكأنهم حملوا الآية على كفر النعمة لا على كفر الدين ، وهو أيضاً ضعيف ، لأن لفظ الكفر إذا أطلق انصرف إلى الكفر في الدين . والثالث : قال ابن الأنباري : يجوز أن يكون المعنى : ومن لم يحكم بما أنزل الله فقد فعل فعلاً يضاهي أفعال الكفار ، ويشبه من أجل ذلك الكافرين ، وهذا ضعيف أيضاً لأنه عدول عن الظاهر . والرابع : قال عبد العزيز بن يحيى الكناني : قوله (بما أنزل الله) صيغة عموم ، فقوله (ومن لم يحكم بما أنزل الله) معناه من أتى بضد حكم الله تعالى في كل ما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ، وهذا حق لأن الكافر هو الذي أتى بضد حكم الله تعالى في كل ما أنزل الله ، أما الفاسق فإنه لم يأت بضد حكم الله إلا في القليل ، وهو العمل ، أما في الاعتقاد والإقرار فهو موافق . وهذا أيضاً ضعيف لأنه لو كانت هذه الآية وعيداً مخصوصاً بمن خالف حكم الله تعالى في كل ما أنزل الله تعالى لم يتناول هذا الوعيد اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في الرجم ، وأجمع المفسرون على أن هذا الوعيد يتناول اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله تعالى في واقعة الرجم ، فيدل على سقوط هذا الجواب ، والخامس : قال عكرمة : قوله (ومن لم يحكم بما أنزل الله) إنما يتناول من أنكر بقلبه وجحد بلسانه ، أما من عرف بقلبه كونه حكم الله وأقر بلسانه كونه حكم الله ، إلا أنه أتى بما يضاده فهو حاكم بما أنزل الله تعالى ، ولكنه تارك له ، فلا يلزم دخوله تحت هذه الآية ، وهذا هو الجواب الصحيح والله أعلم .

فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾ وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٦﴾

بعضها ببعض .

ثم قال تعالى ﴿ فمن تصدق به فهو كفارة له ﴾ الضمير في قوله (له) يحتمل أن يكون عائداً إلى المعافي أو إلى المعفو عنه ، أما الأول فالتقدير أن المجروح أو ولي المقتول إذا عفا كان ذلك كفارة له ، أي للمعفي ويتأكد هذا بقوله تعالى في آية القصاص ٣ في سورة البقرة (وأن تعفوا أقرب للتقوى) ويقرب منه قوله ﷺ «أيعجز أحدكم أن يكون كأبي ضمضم كان إذا خرج من بيته تصدق بعرضه على الناس» وروى عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ قال «من تصدق من جسده بشيء ، كفر الله تعالى عنه بقدره من ذنوبه» وهذا أكثر المفسرين .

﴿ والقول الثاني ﴾ أن الضمير في قوله (فهو كفارة له) عائد إلى القاتل والجارح ، يعني أن المجني عليه إذا عفا عن الجاني صار ذلك العفو كفارة للجاني ، يعني لا يؤاخذه الله تعالى بعد ذلك العفو ، وأما المجني عليه الذي عفا فأجره على الله تعالى .

ثم قال تعالى ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون ﴾ وفيه سؤال ، وهو أنه تعالى قال أولاً (فأولئك هم الكافرون) وثانياً (هم الظالمون) والكفر أعظم من الظلم ، فلما ذكر أعظم التهديدات أولاً ، فأي فائدة في ذكر الأخف بعده ؟

وجوابه : أن الكفر من حيث أنه إنكار لنعمة المولى وجحود لها فهو كفر ، ومن حيث إنه يقتضي إبقاء النفس في العقاب الدائم الشديد فهو ظلم على النفس ، ففي الآية الأولى ذكر الله ما يتعلق بتقصيره في حق الخالق سبحانه ، وفي هذه الآية ذكر ما يتعلق بالتقصير في حق نفسه .

قوله تعالى ﴿ وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم مصدقاً لما بين يديه من التوراة وآتيناه الانجيل فيه هدى ونور ومصدقاً لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين ﴾ فيه : مسائل

عقبه إذا اتبعه، ثم يقال: عقبته بفلان وقفيته به، فتعديه إلى الثاني بزيادة الباء.

فإن قيل: فأين المفعول الأول في الآية؟

قلنا: هو محذوف، والظرف وهو قوله (على آثارهم) كالساد مسده، لأنه إذا قفي به على أثره فقد قفي به إياه، والضمير في (آثارهم) للنبيين في قوله (يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا).

وههنا سؤالات:

﴿السؤال الأول﴾ أنه تعالى وصف عيسى ابن مريم بكونه مصدقاً لما بين يديه من التوراة، وإنما يكون كذلك إذا كان عاملاً على شريعة التوراة، ومعلوم أنه لم يكن كذلك، فإن شريعة عيسى عليه السلام كانت مغايرة لشريعة موسى عليه السلام، فلذلك قال في آخر هذه الآية (وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه) فكيف طريق الجمع بين هذين الأمرين؟

والجواب: معنى كون عيسى مصدقاً للتوراة أنه أقر بأنه كتاب منزل من عند الله، وأنه كان حقاً واجب العمل به قبل ورود النسخ.

﴿السؤال الثاني﴾ لم كرر قوله (مصدقاً لما بين يديه) والجواب: ليس فيه تكرار لأن في الأول أن المسيح يصدق التوراة، وفي الثاني الإنجيل يصدق التوراة.

﴿السؤال الثالث﴾ أنه تعالى وصف الإنجيل بصفات خمسة فقال (فيه هدى ونور ومصدقاً لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين) وفيه مباحثات ثلاثة: أحدها: ما الفرق بين هذه الصفات الخمسة؟ وثانيها: لم ذكر الهدى مرتين؟ وثالثها: لم خصصه بكونه موعظة للمتقين؟.

﴿والجواب عن الأول﴾ أن الإنجيل هدى بمعنى أنه اشتمل على الدلائل الدالة على التوحيد والتنزيه، وبراءة الله تعالى عن الصاحبة والولد والمثل والضد، وعلى النبوة وعلى المعاد، فهذا هو المراد بكونه هدى، وأما كونه نوراً، فالمراد به كونه بياناً للأحكام الشرعية ولتفاصيل التكاليف، وأما كونه مصدقاً لما بين يديه، فيمكن حمله على كونه مبشراً ببعث محمد ﷺ وبمقدمه، وأما كونه هدى مرة أخرى فلأن اشتماله على البشارة بمجيء محمد ﷺ سبب لاهتداء الناس إلى نبوة محمد ﷺ، ولما كان أشد وجوه المنازعة بين المسلمين وبين اليهود والنصارى في

عليهم وغضبه، وعلى هذا التفسير يكون هذه الآية إخباراً عن الغيب، وقد وقع الخبر على وفقه فيكون معجزاً.

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اختلفوا في أن أولئك القوم من هم؟ فقال علي بن أبي طالب والحسن وقتادة والضحاك وابن جريج: هم أبو بكر وأصحابه لأنهم هم الذين قاتلوا أهل الردة، وقالت عائشة رضي الله عنها: مات رسول الله ﷺ وارتدت العرب واشتهر النفاق، ونزل بأبي ما لو نزل بالجبال الراسيات لهاضها. وقال السدي: نزلت الآية في الأنصار لأنهم هم الذين نصروا الرسول وأعانوه على إظهار الدين. وقال مجاهد: نزلت في أهل اليمن. وروي مرفوعاً أن النبي ﷺ لما نزلت هذه الآية أشار إلى أبي موسى الأشعري وقال: هم قوم هذا. وقال آخرون: هم الفرس لأنه روي أن النبي ﷺ لما سئل عن هذه الآية ضرب بيده على عاتق سلمان وقال: هذا وذووه، ثم قال: لو كان الدين معلقاً بالثريا لناله رجال من أبناء فارس. وقال قوم: إنها نزلت في علي عليه السلام، ويدل عليه وجهان: الأول: أنه عليه السلام لما دفع الراية إلى علي عليه السلام يوم خيبر قال: لأدفعن الراية غداً إلى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله، وهذا هو الصفة المذكورة في الآية.

﴿ والوجه الثاني ﴾ أنه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله: (إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) وهذه الآية في حق علي، فكان الأولى جعل ما قبلها أيضاً في حقه، فهذه جملة الأقوال في هذه الآية.

ولنا في هذه الآية مقامات

﴿ المقام الأول ﴾ أن هذه الآية من أدل الدلائل على فساد مذهب الإمامية من الروافض، وتقرير مذهبهم أن الذين أقروا بخلافة أبي بكر وإمامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين، لأنهم أنكروا النص الجلي على إمامة علي عليه السلام، فنقول: لو كان كذلك لجاء الله تعالى بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم إلى الدين الحق بدليل قوله: (من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم) إلى آخر الآية، وكلمة (من) في معرض الشرط للعموم، فهي تدل على أن كل من صار مرتداً عن دين الإسلام فإن الله يأتي بقوم يقهرهم ويردهم ويبطل شوكتهم، فلو كان الذين نصبوا أبا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الآية أن يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم، ولما لم يكن الأمر كذلك بل الأمر بالضد فإن الروافض هم المقهورون الممنوعون من إظهار مقالاتهم الباطلة أبداً منذ كانوا، علمنا فساد مقالتهم ومذهبهم، وهذا كلام ظاهر لمن أنصف.

﴿ المقام الثاني ﴾ في أنا ندعي أن هذه الآية يجب أن يقال إنها نزلت في حق أبي بكر رضي الله عنه والدليل عليه وجهان . الأول : أن هذه الآية مختصة بمحاربة المرتدين ، وأبو بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما شرحنا ، ولا يمكن أن يكون المراد هو الرسول عليه السلام لأنه لم يتفق له محاربة المرتدين ، ولأنه تعالى قال (فسوف يأتي الله) وهذا للاستقبال لا للحال ، فوجب أن يكون هؤلاء القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب .

فإن قيل : هذا لازم عليكم لأن أبا بكر رضي الله عنه كان موجوداً في ذلك الوقت .

قلنا : الجواب من وجهين : الأول : أن القوم الذين قاتل بهم أبو بكر أهل الردة ما كانوا موجودين في الحال ، والثاني : أن معنى الآية أن الله تعالى قال : فسوف يأتي الله بقوم قادرين متمكنين من هذا الحرب ، وأبو بكر وإن كان موجوداً في ذلك الوقت إلا أنه ما كان مستقلاً في ذلك الوقت بالحرب والأمر والنهي ، فزال السؤال ، فثبت أنه لا يمكن أن يكون المراد هو الرسول عليه الصلاة والسلام ، ولا يمكن أيضاً أن يكون المراد هو علي عليه السلام ، لأن علياً لم يتفق له قتال مع أهل الردة ، فكيف تحمل هذه الآية عليه .

فإن قالوا : بل كان قتاله مع أهل الردة لأن كل من نازعه في الإمامة كان مرتداً .

قلنا : هذا باطل من وجهين : الأول : أن اسم المرتد إنما يتناول من كان تاركاً للشرائع الإسلامية ، والقوم الذين نازعوا علياً ما كانوا كذلك في الظاهر ، وما كان أحد يقول : إنه إنما يحاربهم لأجل أنهم خرجوا عن الإسلام ، وعلي عليه السلام لم يسمهم ألبتة بالمرتدين ، فهذا الذي يقوله هؤلاء الروافض لعنهم الله بهت على جميع المسلمين وعلى علي أيضاً . الثاني : أنه لو كان كل من نازعه في الإمامة كان مرتداً لزم في أبي بكر وفي قومه أن يكونوا مرتدين ، ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الآية أن يأتي الله بقوم يقهرونهم ويردونهم إلى الدين الصحيح ، ولما لم يوجد ذلك ألبتة علمنا أن منازعة علي في الإمامة لا تكون ردة ، وإذا لم تكن ردة لم يمكن حمل الآية على علي ، لأنها نازلة فيمن يحارب المرتدين ، ولا يمكن أيضاً أن يقال : إنها نازلة في أهل اليمن أو في أهل فارس ، لأنه لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين ، وبتقدير أن يقال : اتفقت لهم هذه المحاربة ولكنهم كانوا رعية وأتباعاً وأذناباً ، وكان رئيس هذا الأمر في تلك الواقعة هو أبو بكر ، ومعلوم أن حمل الآية على من كان أصلاً في هذه العبادة ورئيساً مطاعاً فيها أولى من حملها على الرعية والأتباع والأذناب ، فظهر بما ذكرنا من الدليل الظاهر أن هذه الآية مختصة بأبي بكر .

﴿ والوجه الثاني في بيان أن هذه الآية مختصة بأبي بكر ﴾ هو أنا نقول : هب أن علياً

كان قد حارب المرتدين ، ولكن محاربة أبي بكر مع المرتدين كانت أعلى حالا وأكثر موقعا في الاسلام من محاربة علي مع من خالفه في الامامة ، وذلك لأنه علم بالتواتر أنه ﷺ لما توفي اضطربت الأعراب وتمردوا ، وأن أبا بكر هو الذي قهر مسيلمة وطليحة ، وهو الذي حارب الطوائف السبعة المرتدين ، وهو الذي حارب مانعي الزكاة ، ولما فعل ذلك استقر الاسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته ... أما لما انتهى الأمر إلى علي عليه السلام فكان الاسلام قد انبسط في الشرق والغرب ، وصار ملوك الدنيا مقهورين ، وصار الاسلام مستوليا على جميع الأديان والملل ، فثبت أن محاربة أبي بكر رضي الله عنه أعظم تأثيرا في نصرة الاسلام وتقويته من محاربة علي عليه السلام ، ومعلوم أن المقصود من هذه الآية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين ونصرة الاسلام ، ولما كان أبو بكر هو المتولي لذلك وجب أن يكون هو المراد بالآية

﴿ الحكم الثالث في هذه الآية ﴾ وهو أنا ندعي دلالة هذه الآية على صحة إمامة أبي بكر ، وذلك لأنه لما ثبت بما ذكرنا أن هذه الآية مختصة به فنقول إنه تعالى وصف الذين أرادهم بهذه الآية بصفات ، وهي أنه يحبهم ويحبونه

فلما ثبت أن المراد بهذه الآية هو أبو بكر ثبت أن قوله (يحبهم ويحبونه) وصف لأبي بكر ، ومن وصفه الله تعالى بذلك يمتنع أن يكون ظالما ، وذلك يدل على أنه كان محقا في إمامته ، وثانيها قوله (أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين) فهو صفة أبي بكر أيضا للدليل الذي ذكرناه ، ويؤكده ما روي عن النبي المصطفى عليه الصلاة والسلام أنه قال « أرحم أمتي بأمتي أبو بكر » فكان موصوفا بالرحمة والشفقة على المؤمنين وبالشدة مع الكفار ، ألا ترى أنه في أول الأمر حين كان الرسول ﷺ في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول عليه الصلاة والسلام ، وكيف كان يلازمه ويخدمه ، وما كان يبالي بأحد من جبابرة الكفار وشياطينهم ، وفي آخر الأمر أعني وقت خلافته كيف لم يلتفت إلى قول أحد ، وأصر على أنه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكاة حتى آل الأمر إلى أن خرج إلى قتال القوم وحده ، حتى جاء أكابر الصحابة وتضرعوا إليه ومنعوه من الذهاب ، ثم لما بلغ بعث العسكر إليهم انهزموا وجعل الله تعالى ذلك مبدأ لدولة الاسلام ، فكان قوله (أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين) لا يليق إلا به ، وثالثها قوله (يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم) فهذا مشترك فيه بين أبي بكر وعلي ، إلا أن حظ أبي بكر فيه أتم وأكمل ، وذلك لأن مجاهدة أبي بكر مع الكفار كانت في أول البعث ، وهناك الاسلام كان في غاية الضعف ، والكفر كان في غاية القوة ، وكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته ، ويذب عن رسول الله بغاية وسعه ، وأما علي عليه السلام فإنه إنما شرع في الجهاد يوم بدر وأحد ، وفي ذلك الوقت كان الاسلام قويا وكانت

﴿ وأما الوجه الثاني ﴾ وهو قولهم : الآية التي بعد هذه الآية دالة على إمامة علي فوجب أن تكون هذه الآية نازلة في علي ، فجوابنا : أنا لا نسلم دلالة الآية التي بعد هذه الآية على إمامة علي وسنذكر الكلام فيه إن شاء الله تعالى ، فهذا ما في هذا الموضع من البحث والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿ يحبهم ويحبونه ﴾ فتحقيق الكلام في المحبة ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى (والذين آمنوا أشد حبا لله) فلا فائدة في الإعادة . وفيه دقيقة وهي أنه تعالى قدم محبته لهم على محبتهم له ، وهذا حق لأنه لولا أن الله أحبهم وإلا لما وفقهم حتى صاروا محبين له .

ثم قال تعالى ﴿ أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين ﴾ وهو كقوله (أشداء على الكفار رحماء بينهم) قال صاحب الكشاف : أذلة جمع ذليل ، وأما ذلول فجمعه ذلل ، وليس المراد بكونهم أذلة هو أنهم مهانون ، بل المراد المبالغة في وصفهم بالرفق ولين الجانب ، فإن من كان ذليلا عند إنسان فإنه ألبتة لا يظهر شيئاً من التكبر والترفع ، بل لا يظهر إلا الرفق واللين فكذا هاهنا ، وقوله (أعزة على الكافرين) أي يظهرون الغلظة والترفع على الكافرين . ومن قولهم : عزه يعزه إذا غلبه ، كأنهم مشددون عليهم بالقهر والغلبة .

فإن قيل : هلا قيل : أذلة للمؤمنين أعزة على الكافرين .

قلنا : فيه وجهان : أحدهما : أن يضمن الذل معنى الرحمة والشفقة ، كأنه قيل راحمين عليهم مشفقين عليهم على وجه التذلل والتواضع . والثاني : أنه تعالى ذكر كلمة على حتى يدل على علو منصبهم وفضلهم وشرفهم ، فيفيد أن كونهم أذلة ليس لأجل كونهم ذليلين في أنفسهم ، بل ذلك التذلل إنما كان لأجل أنهم أرادوا أن يضموا إلى علو منصبهم فضيلة التواضع . وقرىء (أذلة وأعزة) بالنصب على الحال .

ثم قال تعالى ﴿ يجاهدون في سبيل الله ﴾ أي لنصرة دين الله ﴿ ولا يخافون لومة لائم ﴾ وفيه وجهان : الأول : أن تكون هذه الواو للحال ، فإن المنافقين كانوا يراقبون الكفار ويخافون لومهم ، فبين الله تعالى في هذه الآية أن من كان قوياً في الدين فإنه لا يخاف في نصرة دين الله بيده ولسانه لومة لائم . الثاني : أن تكون هذه الواو للعطف ، والمعنى أن من شأنهم أن يجاهدوا في سبيل الله لا لغرض آخر ، ومن شأنهم أنهم صلاب في نصرة الدين لا يبالون بلومة اللائمين . واللومة المرة الواحدة من اللوم ، والتنكير فيها وفي اللائم مبالغة ، كأنه قيل

صلاتهم ﴿ ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى ﴾ وقال ﴿ يراءون الناس ولا يذكرون الله إلا قليلا ﴾ وقال في صفة المنافقين ﴿ أشحة على الخير ﴾ ، أما قوله ﴿ وهم راكعون ﴾ ففيه على هذا القول وجوه : الأول : قال أبو مسلم : المراد من الركوع الخضوع ، يعني أنهم يصلون ويزكون وهم منقادون خاضعون لجميع أوامر الله ونواهيه . والثاني : أن يكون المراد من الركوع الصلاة ، وخص الركوع بالذكر تشريفاً له كما في قوله ﴿ واركعوا مع الراكعين ﴾ . والثالث : قال بعضهم : إن أصحابه كانوا عند نزول هذه الآية مختلفين في هذه الصفات ، منهم من قد أتم الصلاة ، ومنهم من دفع المال إلى الفقير ، ومنهم من كان بعد في الصلاة وكان راكعاً ، فلما كانوا مختلفين في هذه الصفات لا جرم ذكر الله تعالى كل هذه الصفات .

﴿ القول الثاني ﴾ أن المراد من هذه الآية شخص معين ، وعلى هذا ففيه أقوال : الأول : روى عكرمة أن هذه الآية نزلت في أبي بكر رضي الله عنه . والثاني : روى عطاء عن ابن عباس أنها نزلت في علي بن أبي طالب عليه السلام . روي أن عبد الله بن سلام قال : لما نزلت هذه الآية قلت يا رسول الله أنا رأيت علياً تصدق بخاتمه على محتاج وهو راكع ، فنحن نتولاه . وروي عن أبي ذر رضي الله عنه أنه قال : صليت مع رسول الله ﷺ يوماً صلاة الظهر ، فسأل سائل في المسجد فلم يعطه أحد ، فرفع السائل يده إلى السماء وقال : اللهم اشهد أني سألت في مسجد الرسول ﷺ فما أعطاني أحد شيئاً ، وعلي عليه السلام كان راكعاً فأومأ إليه بخنصره اليمنى وكان فيها خاتم ، فأقبل السائل حتى أخذ الخاتم بمرأى النبي ﷺ فقال : « اللهم إن أخي موسى سألك فقال ﴿ رب اشرح لي صدري ﴾ إلى قوله ﴿ وأشركه في أمري ﴾ فأنزلت قرآناً ناطقاً ﴿ سنشد عضدك بأخيك ونجعل لكما سلطاناً ﴾ اللهم وأنا محمد نبيك وصفيك فاشرح لي صدري ويسر لي أمري واجعل لي وزيراً من أهلي علياً اشدد به ظهري » قال أبو ذر : فوالله ما أتم رسول الله هذه الكلمة حتى نزل جبريل فقال : يا محمد اقرأ ﴿ إنما وليكم الله ورسوله ﴾ إلى آخرها ، فهذا مجموع ما يتعلق بالروايات في هذه المسألة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قالت الشيعة : هذه الآية دالة على أن الإمام بعد رسول الله ﷺ هو علي بن أبي طالب ، وتقريره أن نقول : هذه الآية دالة على أن المراد بهذه الآية إمام ، ومتى كان الأمر كذلك وجب أن يكون ذلك الإمام هو علي بن أبي طالب .

﴿ بيان المقام الأول ﴾ أن الولي في اللغة قد جاء بمعنى الناصر والمحب ، كما في قوله ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ﴾ ، وجاء بمعنى المتصرف ، قال عليه الصلاة والسلام « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها » فنقول : ههنا وجهان : الأول : أن لفظ الولي جاء بهذين

﴿ الحجة الرابعة ﴾ : ما قدمناه من البرهان على أن الآية المتقدمة وهي قوله ﴿ يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه ﴾ إلى آخر الآية من أقوى الدلائل على صحة إمامة أبي بكر ، فلو دلت هذه الآية على صحة إمامة علي بعد الرسول لزم التناقض بين الآيتين ، وذلك باطل ، فوجب القطع بأن هذه الآية لا دلالة فيها على أن علياً هو الإمام بعد الرسول .

﴿ الحجة الخامسة ﴾ أن علي بن أبي طالب كان أعرف بتفسير القرآن من هؤلاء الروافض ، فلو كانت هذه الآية دالة على إمامته لاحتج بها في محفل من المحافل ، وليس للقوم أن يقولوا : إنه تركه للتقية فإنهم ينقلون عنه أنه تمسك يوم الشورى بخبر الغدير وخبر المباهلة ، وجميع فضائله ومناقبه ، ولم يتمسك البتة بهذه الآية في إثبات إمامته ، وذلك يوجب القطع بسقوط قول هؤلاء الروافض لعنهم الله .

﴿ الحجة السادسة ﴾ هب أنها دالة على إمامة علي ، لكنا توافقنا على أنها عند نزولها ما دلت على حصول الإمامة في الحال ، لأن علياً ما كان نافذ التصرف في الأمة حال حياة الرسول عليه الصلاة والسلام ، فلم يبق إلا أن تحمل الآية على أنها تدل على أن علياً سيصير إماماً بعد ذلك ، ومتى قالوا ذلك فنحن نقول بموجبه ونحمله على إمامته بعد أبي بكر وعمر وعثمان ، إذ ليس في الآية ما يدل على تعيين الوقت ، فإن قالوا : الأمة في هذه الآية على قولين : منهم من قال : إنها لا تدل على إمامة علي ، ومنهم من قال : إنها تدل على إمامته ، وكل من قال بذلك قال : إنها تدل على إمامته بعد الرسول من غير فصل ، فالقول بدلالة الآية على إمامة علي لا على هذا الوجه قول ثالث ، وهو باطل ، لأنا نجيب عنه فنقول : ومن الذي أخبركم بأنه ما كان أحد في الأمة قال هذا القول ، فإن من المحتمل ، بل من الظاهر أنه منذ استدل مستدل بهذه الآية على إمامة علي ، فإن السائل يورد على ذلك الاستدلال هذا السؤال ، فكان ذكر هذا الاحتمال وهذا السؤال مقروناً بذكر هذا الاستدلال .

﴿ الحجة السابعة ﴾ أن قوله ﴿ إنما وليكم الله ورسوله ﴾ لا شك أنه خطاب مع الأمة ، وهم كانوا قاطعين بأن المتصرف فيهم هو الله ورسوله ، وإنما ذكر الله تعالى هذا الكلام تطييباً لقلوب المؤمنين وتعريفاً لهم بأنه لا حاجة بهم إلى اتخاذ الأحباب والأنصار من الكفار ، وذلك لأن من كان الله ورسوله ناصراً له ومعيناً له فأي حاجة به إلى طلب النصرة والمحبة من اليهود والنصارى ، وإذا كان كذلك كان المراد بقوله ﴿ إنما وليكم الله ورسوله ﴾ هو الولاية بمعنى النصرة والمحبة ، ولا شك أن لفظ الولي مذكور مرة واحدة ، فلما أريد به ههنا معنى النصرة امتنع أن يراد به معنى التصرف لما ثبت أنه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معاً .

وقيل : قالوا يا محمد لقد ابتدعت شيئاً لم يسمع فيما مضى ، فإن كنت نبياً فقد خالفت فيما أحدثت جميع الأنبياء ، فمن أين لك صياح كصياح العير ، فأنزل الله هذه الآية .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قالوا : دلت الآية على ثبوت الأذان بنص الكتاب لا بالمنام وحده .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله ﴿ هزوا ولعباً ﴾ أمران ، وذلك لأنهم عند إقامة الصلاة يقولون : هذه الأعمال التي أتيتم بها استهزاء بالمسلمين وسخرية منهم ، فإنهم يقولون أنا على دينهم مع أنا لسنا كذلك ، ولما اعتقدوا أنه ليس فيها فائدة ومنفعة في الدين والدنيا قالوا إنها لعب .

ثم قال تعالى ﴿ ذلك بأنهم قوم لا يعقلون ﴾ أي لو كان لهم عقل كامل لعلموا أن تعظيم الخالق المنعم وخدمته مقرونة بغاية التعظيم لا يكون هزواً ولعباً ، بل هو أحسن أعمال العباد وأشرف أفعالهم ، ولذلك قال بعض الحكماء : أشرف الحركات الصلاة ، وأنفع السكنات الصيام .

قوله تعالى ﴿ قل يا أهل الكتاب هل تنقمون منا إلا أن آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل من قبل وأن أكثركم فاسقون ﴾

اعلم أن وجه النظم أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم اتخذوا دين الإسلام هزواً ولعباً قال لهم : ما الذي تنقمون من هذا الدين ، وما الذي تجدون فيه مما يوجب اتخاذه هزواً ولعباً وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ الحسن ﴿ هل تنقمون ﴾ بفتح القاف ، والفصيح كسرها ، يقال : نقمت الشيء ونقمته بكسر القاف وفتحها إذا أنكرته ، وللمفسرين عبارات : هل تنقمون منا : هل تعيبون ، هل تنكرون ، هل تكرهون . قال بعضهم : سمي العذاب نقمة لأنه يجب على ما ينكر من الفعل . وقال آخرون : الكراهة التي يتبعها سخط من الكاره تسمى نقمة ، لأنه تتبعها النقمة التي هي العذاب ، فعلى القول الأول لفظ النقمة موضوع أولاً للمكروه ، ثم سمي العذاب نقمة لكونه مكروهاً ، وعلى القول الثاني لفظ النقمة موضوع للعذاب ، ثم سمي المنكر والمكروه نقمة لأنه يتبعه العذاب .

﴿ المسألة الثانية ﴾ معنى الآية أنه يقول لأهل الكتاب : لم اتخذتم هذا الدين هزواً ولعباً ، ثم قال على سبيل التعجب : هل تجدون في هذا الدين إلا الإيمان بالله والإيمان بما أنزل

على محمد ﷺ ، والإيمان بجميع الأنبياء الذين كانوا قبل محمد ، يعني أن هذا ليس مما ينقم ، أما الإيمان بالله فهو رأس جميع الطاعات ، وأما الإيمان بمحمد وبجميع الأنبياء فهو الحق والصدق ، لأنه إذا كان الطريق إلى تصديق بعض الأنبياء في ادعاء الرسالة والنبوة هو المعجز ، ثم رأينا أن المعجز حصل على يد محمد عليه الصلاة والسلام وجب الإقرار بكونه رسولاً ، فأما الإقرار بالبعض وإنكار البعض فذلك كلام متناقض ، ومذهب باطل ، فثبت أن الدين الذي نحن عليه هو الدين الحق والطريق المستقيم ، فلم تنقموه علينا ؟ قال ابن عباس : إن نفراً من اليهود أتوا رسول الله ﷺ فسألوه عمن يؤمن به من الرسل ، فقال : أؤمن بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسمعيل إلى قوله ونحن له مسلمون . فلما ذكر عيسى جحدوا نبوته وقالوا : والله ما نعلم أهل دين أقل حظاً في الدنيا والآخرة منكم ولا ديناً شراً من دينكم ، فأنزل الله تعالى هذه الآية وما بعدها .

وأما قوله ﴿ وأن أكثركم فاسقون ﴾ فالقراءة العامة « أن » بفتح الألف ، وقرأ نعيم بن ميسرة « إن » بالكسر ، وفي الآية سؤالات .

﴿ السؤال الأول ﴾ كيف ينقم اليهود على المسلمين مع كون أكثر اليهود فاسقين ؟

والجواب من وجوه : الأول : قوله (وأن أكثركم فاسقون) تخصيص لهم بالفسق ، فيدل على سبيل التعريض أنهم لم يتبعوهم على فسقهم ، فكان المعنى : وما تنقمون منا إلا أن آمنا ، وما فسقنا مثلكم . الثاني : لما ذكر تعالى ما ينقم اليهود عليهم من الإيمان بجميع الرسل وليس ذلك مما ينقم ذكر في مقابلته فسقهم ، وهو مما ينقم ، ومثل هذا حسن في الازدواج ، يقول القائل : هل تنقم مني إلا أني عفيف وأنك فاجر ، وإلا أني غني وأنت فقير ، فيحسن ذلك لإتمام المعنى على سبيل المقابلة . والثالث : أن يكون الواو بمعنى « مع » أي وما تنقمون منا إلا الإيمان بالله مع أن أكثركم فاسقون . فإن أحد الخصمين إذا كان موصوفاً بالصفات الذميمة واكتسب الثاني شيئاً كثيراً من الصفات الحميدة ، كان اكتسابه لصفات الحميدة ، مع كون خصمه مكتسباً للصفات الذميمة أشد تأثيراً في وقوع البغض والحسد في قلب الخصم . والرابع : أن يكون على تقدير حذف المضاف ، أي واعتقاد أنكم فاسقون . الخامس : أن يكون التقدير وما تنقمون منا إلا أنا آمنا بالله وبأن أكثركم فاسقون ، يعني بسبب فسقكم تنقمون الإيمان علينا . السادس : يجوز أن يكون تعليلاً معطوفاً على تعليل محذوف كأنه قيل : وما تنقمون منا إلا الإيمان لقلة إنصافكم ، ولأجل أن أكثركم فاسقون .

﴿ السؤال الثاني ﴾ اليهود كلهم فساق وكفار ، فلم خص الأكثر بوصف الفسق ؟

تحية بينهم ضرب وجيع

﴿ المسألة الثالثة ﴾ « من » في قوله (من لعنه الله) يحتمل وجهين : الأول أنه في محل الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف ، فإنه لما قال (من هل أنبئكم بشر من ذلك) فكأن قائلاً قال : من ذلك ؟ فقيل : هو من لعنه الله ، ونظيره قوله تعالى (قل أفأنبئكم بشر من ذلكم النار) كأنه قال : هو النار . الثاني : يجوز أن يكون في موضع خفض بدلاً من « شر » والمعنى أنبئكم بمن لعنه الله .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اعلم أنه تعالى ذكر من صفاتهم أنواعاً : أولها : أنه تعالى لعنهم ، وثانيها : أنه غضب عليهم ، وثالثها : أنه جعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت . قال أهل التفسير : عنى بالقردة أصحاب السبت ، وبالخنازير كفار مائدة عيسى . وروي أيضاً أن المسخين كانا في أصحاب السبت لأن شبانهم مسخوا قردة ، ومشايخهم مسخوا خنازير .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ ذكر صاحب الكشاف في قوله (وعبد الطاغوت) نوعاً من القراءات : أحدها : قرأ أبي « وعبدوا الطاغوت » ، وثانيها : قرأ ابن مسعود « ومن عبدوا » ، وثالثها : « وعابد الطاغوت » عطفاً على القردة ، ورابعها : « وعابدي » ، وخامسها : « وعباد » ، وسادسها : « وعبد » ، وسابعها : « وعبد » بوزن حطم ، وثامنها : « وعبيد » ، وتاسعها : « وعبد » بضمتين جمع عبيد ، وعاشرها : « وعبدة » بوزن كفرة ، والحادي عشر : « وعبد » وأصله عبدة ، فحذفت التاء للإضافة ، أو هو كخدم في جمع خادم ، والثاني عشر : « عبد » ، والثالث عشر : « عباد » ، والرابع عشر : « وأعبد » ، والخامس عشر : « وعبد الطاغوت » على البناء للمفعول ، وحذف الراجع ، بمعنى وعبد الطاغوت فيهم أو بينهم ، والسادس عشر : « وعبد الطاغوت » بمعنى صار الطاغوت معبوداً من دون الله تعالى ، كقولك : أمر إذا صار أميراً ، والسابع عشر : قرأ حمزة « وعبد الطاغوت » بفتح العين وضم الباء ونصب الدال وجر الطاغوت ، وعابوا هذه القراءة على حمزة ولحنوه ونسبوه إلى ما لا يجوز ذكره ، وقال قوم : إنها ليست بلحن ولا خطأ ، وذكروا فيها وجوهاً : الأول : أن العبد هو العبد إلا أنهم ضموا الباء للمبالغة ، كقولهم : رجل حذر وفطن للبليغ في الحذر والفطنة ، فتأويل عبد الطاغوت أنه بلغ الغاية في طاعة الشيطان ، وهذا أحسن الوجوه . والثاني : أن العبد ، والعبد بمعنى كقولهم : سبع وسبع . الثالث : أن العبد جمع عباد ، والعباد جمع عبد ، كثمار وثمر ، ثم استثقلوا ضمتين متواليتين فأبدلت الأولى بالفتحة . الرابع : يحتمل أنه أراد أعبد الطاغوت ، فيكون مثل فلس وأفلس ، ثم حذفت الهمزة ونقلت حركتها إلى العين . الخامس : يحتمل أنه أراد : وعبدة الطاغوت كما

وَإِذَا جَآءُوكُمْ قَالُوٓا ءَامَنَّا وَقَد دَّخَلُوا بِٱلْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِۦ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا يَكْتُمُونَ ﴿٦١﴾

عرى ، ثم حذفت الهاء وضم الباء لئلا يشبه بالفعل

﴿ المسألة السادسة ﴾ قوله (وعبد الطاغوت) قال الفراء : تأويله وجعل منهم القردة ومن عبد الطاغوت ، فعلى هذا : الموصول محذوف

﴿ المسألة السابعة ﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الكفر بقضاء الله ، قالوا : لأن تقدير الآية وجعل الله منهم من عبد الطاغوت ، وإنما يعقل معنى هذا الجعل إذا كان هو الذي جعل فيهم تلك العبادة ، إذ لو كان جعل تلك العبادة منهم لكان الله ما جعلهم عبدة الطاغوت ، بل كانوا هم الذين جعلوا أنفسهم كذلك ، وذلك على خلاف الآية . قالت المعتزلة : معناه أنه تعالى حكم عليهم بذلك ووصفهم به كقوله (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً) والكلام فيه قد تقدم مراراً

﴿ المسألة الثامنة ﴾ قيل : الطاغوت العجل ، وقيل : الطاغوت الأحبار ، وكل من أطاع أحداً في معصية الله فقد عبده

ثم قال تعالى ﴿ أولئك شر مكاناً ﴾ أي أولئك الملعونون الممسوخون شر مكاناً من المؤمنين . وفي لفظ المكان وجهان : الأول : قال ابن عباس رضي الله عنهما : لأن مكانهم سقر ، ولا مكان أشد شراً منه . والثاني : أنه أضيف الشر في اللفظ إلى المكان ، وهو في الحقيقة لأهله ، وهو من باب الكناية كقولهم : فلان طويل النجاد كثير الرماد ، ويرجع حاصله إلى الإشارة إلى الشيء بذكر لوازمه وتوابعه

ثم قال ﴿ وأضل عن سواء السبيل ﴾ أي عن قصد السبيل والدين الحق . قال المفسرون : لما نزلت هذه الآية عير المسلمون أهل الكتاب وقالوا : يا إخوان القردة والخنازير ، فافتضحوا ونكسوا رؤسهم .

قوله تعالى ﴿ وإذا جاؤكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به ﴾

وفيه مسائل :

والمسارعة في الشيء الشروع فيه بسرعة . قيل : الإثم الكذب ، والعدوان الظلم . وقيل : الإثم ما يختص بهم ، والعدوان ما يتعداهم إلى غيرهم . وأما أكل السحت فهو أخذ الرشوة ، وقد تقدم الاستقصاء في تفسير السحت ، وفي الآية فوائد

﴿ الفائدة الأولى ﴾ أنه تعالى قال (وترى كثيراً منهم) والسبب أن كلهم ما كانوا يفعلون ذلك ، بل كان بعضهم يستحيي فيترك

﴿ الفائدة الثانية ﴾ أن لفظ المسارعة إنما يستعمل في أكثر الأمر في الخير ، قال تعالى (يسارعون في الخيرات) وقال تعالى (نسارع لهم في الخيرات) فكان اللائق بهذا الموضع لفظ العجلة ، إلا أنه تعالى ذكر لفظ المسارعة لفائدة ، وهي أنهم كانوا يقدمون على هذه المنكرات كأنهم محقون فيه

﴿ الفائدة الثالثة ﴾ لفظ الإثم يتناول جميع المعاصي والمنهيات ، فلما ذكر الله تعالى بعده العدوان وأكل السحت دل هذا على أن هذين النوعين أعظم أنواع المعصية والإثم

ثم قال تعالى ﴿ لولا ينهاهم الربانيون والأحبار عن قولهم الإثم وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون ﴾ معنى « لولا » هاهنا التحضيض والتوبيخ ، وهو بمعنى هلا ، والكلام في تفسير الربانيين والأحبار قد تقدم . قال الحسن : الربانيون علماء أهل الإنجيل ، والأحبار علماء أهل التوراة . وقال غيره : كله في اليهود لأنه متصل بذكرهم ، والمعنى أن الله تعالى استبعد من علماء أهل الكتاب أنهم ما نهوا سفلتهم وعوامهم عن المعاصي ، وذلك يدل على أن تارك النهي عن المنكر بمنزلة مرتكبه ، لأنه تعالى ذم الفريقين في هذه الآية بلفظ واحد ، بل نقول : إن ذم تارك النهي عن المنكر أقوى لأنه تعالى قال في المقدمين على الإثم والعدوان وأكل السحت (لبئس ما كانوا يعملون) وقال في العلماء التاركين للنهي عن المنكر (لبئس ما كانوا يصنعون) والصنع أقوى من العمل لأن العمل إنما يسمى صناعة إذا صار مستقراً راسخاً متمكناً ، فجعل جرم العاملين ذنباً غير راسخ ، وذنب التاركين للنهي عن المنكر ذنباً راسخاً ، والأمر في الحقيقة كذلك لأن المعصية مرض الروح ، وعلاجه العلم بالله وبصفاته وبأحكامه ، فإذا حصل هذا العلم وما زالت المعصية كان مثل المرض الذي شرب صاحبه الدواء فما زال ، فهناك يحصل العلم بأن المرض صعب شديد لا يكاد يزول ، فكذلك العالم إذا أقدم على المعصية دل على أن مرض القلب في غاية القوة والشدة . وعن ابن عباس : هي أشد آية في القرآن ، وعن الضحاك : ما في القرآن آية أخوف عندي منها والله أعلم

وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ كُلَّمَآ أَوْقَدُوا نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٦٤﴾

قوله تعالى ﴿ وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا ﴾

اعلم أن في الآية مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ في هذا موضع إشكال ، وهو أن الله تعالى حكى عن اليهود أنهم قالوا ذلك ، ولا شك في أن الله تعالى صادق في كل ما أخبر عنه ، ونرى اليهود مطبقين متفقين على أنا لا نقول ذلك ولا نعتقده البتة ، وأيضاً المذهب الذي يحكى عن العقلاء لا بد وأن يكون معلوم البطلان بضرورة العقل ، والقول بأن يد الله مغلولة قول باطل ببديهة العقل ، لأن قولنا « الله » اسم لموجود قديم ، وقادر على خلق العالم وإيجاده وتكوينه ، وهذا الموجود يمتنع أن تكون يده مغلولة وقدرته مقيدة وقاصرة ، وإلا فكيف يمكنه مع القدرة الناقصة حفظ العالم وتدبيره

إذا ثبت هذا فنقول : حصل الإشكال الشديد في كيفية تصحيح هذا النقل وهذه الرواية فنقول : عندنا فيه وجوه : الأول : لعل القوم إنما قالوا هذا على سبيل الإلزام ، فإنهم لما سمعوا قوله تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً) قالوا : لو احتاج إلى القرض لكان فقيراً عاجزاً ، فلما حكموا بأن الإله الذي يستقرض شيئاً من عباده فهو مغلول اليدين ، لا جرم حكى الله عنهم هذا الكلام . الثاني : لعل القوم لما رأوا أصحاب الرسول ﷺ في غاية الشدة والفقر والحاجة قالوا على سبيل السخرية والاستهزاء : إن إله محمد فقير مغلول اليد ، فلما قالوا ذلك حكى الله عنهم هذا الكلام . الثالث : قال المفسرون : اليهود كانوا أكثر الناس مالاً وثروة ، فلما بعث الله محمداً وكذبوا به ضيق الله عليهم المعيشة فعند ذلك قالت اليهود : يد الله مغلولة ، أي مقبوضة عن العطاء على جهة الصفة بالبخل ، والجاهل إذا وقع في البلاء والشدة والمحنة يقول مثل هذه الألفاظ . الرابع : لعله كان فيهم من كان على مذهب الفلاسفة ، وهو أنه تعالى موجب لذاته ، وأن حدوث الحوادث عنه لا يمكن إلا على نهج واحد وسنن واحد ، وإنه

تعالى غير قادر على إحداث الحوادث على غير الوجوه التي عليها جميع ، فعبروا عن عدم الاقتدار على التغيير والتبديل بغل اليد . الخامس : قال بعضهم : المراد هو قول اليهود : إن الله لا يعذبنا إلا بقدر الأيام التي عبدنا العجل فيها ، إلا أنهم عبروا عن كونه تعالى غير معذب لهم إلا هذا القدر من الزمان بهذه العبارة الفاسدة ، واستوجبوا اللعن بسبب فساد العبارة وعدم رعاية الأدب ، وهذا قول الحسن . فثبت أن هذه الحكاية صحيحة على كل هذه الوجوه والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ غل اليد وبسطها مجاز مشهور عن البخل والجود ، ومنه قوله تعالى (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط) قالوا : والسبب فيه أن اليد آلة لأكثر الأعمال لا سيما لدفع المال ولإنفاقه ، فأطلقوا اسم السبب على المسبب ، وأسندوا الجود والبخل إلى اليد والبنان والكف والأنامل ، فقيل للجواد : فياض الكف مبسوط اليد ، وسبط البنان وتره الأنامل ، ويقال للبخيل : كز الأصابع مقبوض الكف جعد الأنامل .

فإن قيل : فلما كان قوله (يد الله مغلولة) المراد منه البخل وجب أن يكون قوله (غلت أيديهم) المراد منه أيضاً البخل لتصح المطابقة ، والبخل من الصفات المذمومة التي نهى الله تعالى عنها ، فكيف يجوز أن يدعو عليهم بذلك ؟

قلنا : قوله (يد الله مغلولة) عبارة عن عدم التمكن من البذل والإعطاء ، ثم إن عدم التمكن من الإعطاء تارة يكون لأجل البخل وتارة يكون لأجل الفقر وتارة يكون لأجل العجز ، فكذلك قوله (غلت أيديهم) دعاء عليهم بعدم القدرة والمكنة ، سواء حصل ذلك بسبب العجز أو الفقر أو البخل ، وعلى هذا التقدير فإنه يزول الإشكال .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا) فيه وجهان : الأول : أنه دعاء عليهم ، والمعنى أنه تعالى يعلمنا أن ندعو عليهم بهذا الدعاء كما علمنا الاستثناء في قوله (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين) وكما علمنا الدعاء على المنافقين في قوله (فزادهم الله مرضاً) وعلى أبي لهب في قوله (تبت يدا أبي لهب) الثاني : أنه إخبار ، قال الحسن : غلت أيديهم في نار جهنم على حقيقته ، أي شدت إلى أعناقهم جزاء لهم على هذا القول .

فإن قيل : فإذا كان هذا الغل إنما حكم به جزاء لهم على هذا القول ، فكان ينبغي أن يقال : فغلت أيديهم .

قلنا : حرف العطف وإن كان مضمراً إلا أنه حذف لفائدة ، وهي أنه لما حذف كان قوله

(غلت أيديهم) كالكلام المبتدأ به ، وكون الكلام مبتدأ به يزيده قوة ووثاقة ، لأن الابتداء بالشيء يدل على شدة الاهتمام به وقوة الاعتقاد في تقريره . ونظير هذا الموضع في حذف فاء التعقيب قوله تعالى (وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزوا) ولم يقل فقالوا أتتخذنا هزواً . وأما قوله (ولعنوا بما قالوا) قال الحسن : عذبوا في الدنيا بالجزية وفي الآخرة بالنار .

ثم قال تعالى ﴿ بل يداه مبسوطتان ﴾ .

واعلم أن الكلام في هذه الآية من المهمات ، فإن الآيات الكثيرة من القرآن ناطقة بإثبات اليد ، فتارة المذكور هو اليد من غير بيان العدد ، قال تعالى (يد الله فوق أيديهم) ، وتارة بإثبات اليدين لله تعالى ، منها هذه الآية ، ومنها قوله تعالى لإبليس عليه اللعنة (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) ، وتارة بإثبات الأيدي ، قال تعالى (أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً) .

إذا عرفت هذا فنقول : اختلفت الأمة في تفسير يد الله تعالى ، فقالت المجسمة : إنها عضو جسماني كما في حق كل أحد ، واحتجوا عليه بقوله تعالى (ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها) وجه الاستدلال أنه تعالى قدح في إلهية الأصنام لأجل أنها ليس لها شيء من هذه الأعضاء ، فلو لم يحصل لله هذه الأعضاء لزم القدح في كونه إلهاً ، ولما بطل ذلك وجب إثبات هذه الأعضاء له . قالوا : وأيضاً اسم اليد موضوع لهذا العضو ، فحمله على شيء آخر ترك للغة ، وإنه لا يجوز .

واعلم أن الكلام في إبطال هذا القول مبني على أنه تعالى ليس بجسم ، والدليل عليه أن الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون ، وهما محدثان ، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ، ولأن كل جسم فهو متناه في المقدار ، وكل ما كان متناهياً في المقدار فهو محدث ، ولأن كل جسم فهو مؤلف من الأجزاء ، وكل ما كان كذلك كان قابلاً للتركيب والانحلال ، وكل ما كان كذلك افتقر إلى ما يركبه ويؤلفه ، وكل ما كان كذلك فهو محدث . فثبت بهذه الوجوه أنه يمتنع كونه تعالى جسماً ، فيمتنع أن تكون يده عضواً جسمانياً .

وأما جمهور الموحدين فلهم في لفظ اليد قولان : الأول قول من يقول : إن القرآن لما دل على إثبات اليد لله تعالى آمنا به ، والعقل لما دل على أنه يمتنع أن تكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص وعضو مركب من الأجزاء والأبعاض آمنا به ، فأما أن اليد ما هي وما حقيقتها فقد فوضنا معرفتها إلى الله تعالى ، وهذا هو طريقة السلف .

واعلم أن المتكلمين قالوا : اليد تذكر في اللغة على وجوه : أحدها : الجارحة وهو معلوم . وثانيها : النعمة ، تقول : لفلان عندي يد أشكره عليها . وثالثها : القوة قال تعالى (أولي الأيدي والأبصار) فسروه بذوي القوى والعقول ، وحكى سيبويه أنهم قالوا : لا يدين لك بها ، والمعنى سلب كمال القدرة . ورابعها : الملك ، يقال : هذه الضيعة في يد فلان ، أي في ملكه ، قال تعالى (الذي بيده عقدة النكاح) أي يملك ذلك . وخامسها : شدة العناية والاختصاص ، قال تعالى (لما خلقت بيدي) والمراد تخصيص آدم عليه السلام بهذا التشريف ، فإنه تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات ، ويقال : يدي لك رهن بالوفاء إذا ضمنت له شيئا .

إذا عرفت هذا فنقول : اليد في حق الله يمتنع أن تكون بمعنى الجارحة ، وأما سائر المعاني فكلها حاصلة . وههنا قول آخر ، وهو أن الشيخ أبا الحسن الأشعري رحمه الله زعم في بعض أقواله أن اليد صفة قائمة بذات الله تعالى ، وهي صفة سوى القدرة من شأنها التكوين على سبيل الاصطفاء ، قال : والذي يدل عليه أنه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيديه علة لكرامة آدم واصطفائه ، فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لامتنع كونه علة للاصطفاء ، لأن ذلك حاصل في جميع المخلوقات ، فلا بد من إثبات صفة أخرى وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء ، وأكثر العلماء زعموا أن اليد في حق الله تعالى عبارة عن القدرة وعن النعمة .

فإن قيل : أما تفسير اليد في حق الله تعالى بالقدرة فهذا مشكل ، لأن قدرة الله تعالى واحدة ونص القرآن ناطق بإثبات اليدين تارة ، وبإثبات الأيدي أخرى ، وإن فسرتموها بالنعمة فنص القرآن ناطق بإثبات اليدين ، ونعم الله غير محدودة كما قال تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها)

والجواب : إن اخترنا تفسير اليد بالقدرة كان الجواب عن الإشكال المذكور أن القوم جعلوا قولهم (يد الله مغلولة) كناية عن البخل ، فأجيبوا على وفق كلامهم ، فقيل (بل يداه مبسوطتان) أي ليس الأمر على ما وصفتموه به من البخل ، بل هو جواد على سبيل الكمال فإن من أعطى بيديه أعطى على أكمل الوجوه ، وأما إن اخترنا تفسير اليد بالنعمة كان الجواب عن الإشكال المذكور من وجهين : الأول : أنه نسبة بحسب الجنس ، ثم يدخل تحت كل واحد من الجنسين أنواع لا نهاية لها ، فقيل : نعمتاه نعمة الدين ونعمة الدنيا ، أو نعمة الظاهر ونعمة الباطن ، أو نعمة النفع ونعمة الدفع ، أو نعمة الشدة ونعمة الرخاء . الثاني : أن المراد المبالغة في وصف النعمة ، ألا ترى أن قولهم : لبيك ، معناه إقامة على طاعتك بعد إقامة ، وكذلك سعديك ، معناه مساعدة بعد مساعدة ، وليس المراد منه طاعتين ولا مساعدتين ، فكذلك الآية ، المعنى فيها أن النعمة متظاهرة متتابعة ليست كما

واعلم أن اتصال هذه الآية بما قبلها هو أنه تعالى بين أنهم إنما ينكرون نبوة محمد بعد ظهور الدلائل على صحتها لأجل الحسد ولأجل حب الجاه والتبع والمال والسيادة

ثم إنه تعالى بين أنهم لما رجحوا الدنيا على الآخرة لا جرم أن الله تعالى كما حرمهم سعادة الدين ، فكذلك حرمهم سعادة الدنيا ، لأن كل فريق منهم بقي مصراً على مذهبه ومقالته ، يبالغ في نصرته ويطعن في كل ما سواه من المذاهب والمقالات تعظيماً لنفسه وترويجاً لمذهبه ، فصار ذلك سبباً لوقوع الخصومة الشديدة بين فرقهم وطوائفهم ، وانتهى الأمر فيه إلى أن بعضهم يكفر بعضاً ويغزو بعضهم بعضاً ، وفي قوله (وألقينا بينهم العداوة والبغضاء) قولان : الأول : المراد منه ما بين اليهود والنصارى من العداوة ، لأنه جرى ذكرهم في قوله (لا تتخذوا اليهود والنصارى) وهو قول الحسن ومجاهد . الثاني : أن المراد وقوع العداوة بين فرق اليهود ، فإن بعضهم جبرية ، وبعضهم قدرية ، وبعضهم موحدة ، وبعضهم مشبهة ، وكذلك بين فرق النصارى كالملكانية والنسطورية واليعقوبية

فإن قيل : فهذا المعنى حاصل أيضاً بين فرق المسلمين ، فكيف يمكن جعله عيباً على اليهود والنصارى ؟

قلنا : هذه البدع إنما حدثت بعد عصر الصحابة والتابعين ، أما في ذلك الزمان فلم يكن شيء من ذلك حاصلاً ، فلا جرم حسن من الرسول ومن أصحابه جعل ذلك عيباً على اليهود والنصارى

ثم قال تعالى ﴿ كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله ﴾

وهذا شرح نوع آخر من أنواع المحن على اليهود ، وهو أنهم كلما هموا بأمر من الأمور رجعوا خائبين خاسرين مقهورين ملعونين كما قال تعالى (ضربت عليهم الذلة أين ما ثقفوا) قال قتادة : لا تلقى اليهود ببلدة إلا وجدتهم من أذل الناس

ثم قال تعالى ﴿ ويسعون في الأرض فساداً ﴾ أي ليس غرضهم [illegible] والفتنة ، إلا أنهم يسعون في الأرض فساداً ، وذلك لأنهم يخدعون ضعيفاً ، ويستخرجون نوعاً من المكر والكيد على سبيل الخفية . وقيل : إنهم لما خالفوا حكم التوراة سلط الله عليهم بختنصر ، ثم أفسدوا فسلط عليهم طيطوس الرومي ، ثم أفسدوا فسلط عليهم المجوس ، ثم أفسدوا فسلط عليهم المسلمين

، وادعوا ثبوراً كثيراً) فوقع الاسم الواحد على الجمع ، وكذا ههنا لفظ الرسالة وإن كان واحداً إلا أن المراد هو الجمع

﴿ المسألة الثانية ﴾ فإن قيل : إن قوله (وإن لم تفعل فما بلغت رسالته) معناه فإن لم تبلغ رسالته فما بلغت رسالته ، فأي فائدة في هذا الكلام ؟

أجاب جمهور المفسرين بأن المراد : إنك إن لم تبلغ واحداً منها كنت كمن لم يبلغ شيئاً منها ، وهذا الجواب عندي ضعيف ، لأن من أتى بالبعض وترك البعض لو قيل : إنه ترك الكل لكان كذباً ، ولو قيل : أيضاً : إن مقدار الجرم في ترك البعض مثل مقدار الجرم في ترك الكل فهو أيضاً محال ممتنع ، فسقط هذا الجواب .

والأصح عندي أن يقال : إن هذا خرج على قانون قوله :

أنا أبو النجم وشعري شعري

ومعناه أن شعري قد بلغ في الكمال والفصاحة إلى حيث متى قيل فيه : إنه شعري فقد انتهى مدحه إلى الغاية التي لا يمكن أن يزاد عليها ، فهذا الكلام يفيد المبالغة التامة من هذا الوجه ، فكذا ههنا : فإن لم تبلغ رسالته فما بلغت رسالته ، يعني أنه لا يمكن أن يوصف ترك التبليغ بتهديد أعظم من أنه ترك التبليغ ، فكان ذلك تنبيهاً على غاية التهديد والوعيد والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ذكر المفسرون في سبب نزول الآية وجوهاً : الأول : أنها نزلت في قصة الرجم والقصاص على ما تقدم في قصة اليهود . الثاني : نزلت في عيب اليهود واستهزائهم بالدين والنبي سكت عنهم ، فنزلت هذه الآية . الثالث : لما نزلت آية التخيير ، وهو قوله (يا أيها النبي قل لأزواجك) فلم يعرضها عليهن خوفاً من اختيارهن الدنيا فنزلت . الرابع : نزلت في أمر زيد وزينب بنت جحش . قالت عائشة رضي الله عنها : من زعم أن رسول الله ﷺ كتم شيئاً من الوحي فقد أعظم الفرية على الله ، والله تعالى يقول (يا أيها الرسول بلغ) ولو كتم رسول الله شيئاً من الوحي لكتم قوله (وتخفي في نفسك ما الله مبديه) . الخامس : نزلت في الجهاد ، فإن المنافقين كانوا يكرهونه ، فكان يمسك أحياناً عن حثهم على الجهاد . السادس : لما نزل قوله تعالى (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم) سكت الرسول عن عيب آلهتهم ، فنزلت هذه الآية وقال (بلغ) يعني

وبقي هنا مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ ظاهر الإعراب يقتضي أن يقال : والصابئين ، وهكذا قرأ أبي بن كعب وابن مسعود وابن كثير ، وللنحويين في علة القراءة المشهورة وجوه : الأول : وهو مذهب الخليل وسيبويه : ارتفع الصابئون بالابتداء على نية التأخير ، كأنه قيل : إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، والصابئون كذلك ، فحذف خبره ، والفائدة في عدم عطفهم على من قبلهم هو أن الصابئين أشد الفرق المذكورين في هذه الآية ضلالاً ، فكأنه قيل : كل هؤلاء الفرق إن آمنوا بالعمل الصالح قبل الله توبتهم وأزال ذنبهم ، حتى الصابئون فإنهم إن آمنوا كانوا أيضاً كذلك .

﴿ الوجه الثاني ﴾ وهو قول الفراء : أن كلمة « إن » ضعيفة في العمل هاهنا ، وبيانه من وجوه : الأول : أن كلمة « إن » إنما تعمل لكونها مشابهة للفعل ، ومعلوم أن المشابهة بين الفعل وبين الحرف ضعيفة . الثاني : إنها وإن كانت تعمل لكن إنما تعمل في الاسم فقط ، أما الخبر فإنه بقي مرفوعاً بكونه خبر المبتدأ ، وليس لهذا الحرف في رفع الخبر تأثير ، وهذا مذهب الكوفيين ، وقد بيناه بالدليل في سورة البقرة في تفسير قوله ﴿ إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ﴾ الثالث : إنها إنما يظهر أثرها في بعض الأسماء ، أما الأسماء التي لا يتغير حالها عند اختلاف العوامل فلا يظهر أثر هذا الحرف فيها ، والأمر هاهنا كذلك ، لأن الاسم هاهنا هو قوله ﴿ الذين ﴾ وهذه الكلمة لا يظهر فيها أثر الرفع والنصب والخفض .

إذا ثبت هذا فنقول : إنه إذا كان اسم « إن » بحيث لا يظهر فيه أثر الإعراب فالذي يعطف عليه يجوز النصب على إعمال هذا الحرف ، والرفع على إسقاط عمله ، فلا يجوز أن يقال : إن زيداً وعمرو قائمان لأن زيداً ظهر فيه أثر الإعراب ، لكن إنما يجوز أن يقال : إن هؤلاء وإخوتك يكرموننا ، وإن هذا نفسه شجاع ، وإن قطام وهند عندنا ، والسبب في جواز ذلك أن كلمة « إن » كانت في الأصل ضعيفة العمل ، وإذا صارت بحيث لا يظهر لها أثر في اسمها صارت في غاية الضعف ، فجاز الرفع بمقتضى الحكم الثابت قبل دخول هذا الحرف عليه ، وهو كونه مبتدأ ، فهذا تقرير قول الفراء ، وهو مذهب حسن ، وأولى من مذهب البصريين ، لأن الذي قالوه يقتضي أن كلام الله على الترتيب الذي ورد عليه ليس بصحيح ، وإنما تحصل الصحة عند تفكيك هذا النظم ، وأما على قول الفراء فلا حاجة إليه ، فكان ذلك أولى .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال بعض النحويين : لا شك أن كلمة « إن » من العوامل ملحقة

على المبتدأ والخبر ، وكون المبتدأ مبتدأ والخبر خبراً وصف حقيقي ثابت حال دخول هذا الحرف وقبله ، وكونه مبتدأ يقتضي الرفع .

إذا ثبت هذا فنقول : المعطوف على اسم « إن » يجوز انتصابه بناء على إعمال هذا الحرف ، ويجوز ارتفاعه بناء على كونه في الحقيقة مبتدأ محدثاً عنه ومخبراً عنه .

طعن صاحب الكشاف فيه وقال : إنما يجوز ارتفاعه على العطف على محل « إن واسمها » بعد ذكر الخبر ، تقول : إن زيداً منطلق وعمراً وعمرو ، بالنصب على اللفظ ، والرفع على موضع « إن » واسمها ، لأن الخبر قد تقدم ، فأما قبل ذكر الخبر فهو غير جائز ، لأنه لو رفعناه على محل « إن » واسمها فالعامل فيه هو المبتدأ ، ولو كان كذلك لكنت العامل في خبرهما هو الابتداء ، لأن الابتداء هو المؤثر في المبتدأ والخبر معاً ، وحينئذ يلزم في الخبر المتأخر أن يكون مرفوعاً بحرف « إن » وبمعنى الابتداء ، فيجتمع على مرفوع الواحد رافعان مختلفان ، وإنه محال .

واعلم أن هذا الكلام ضعيف ، وبيانه من وجوه : الأول : أن هذه الأشياء التي تسميها النحويون رافعة وناصبة ليس معناها أنها كذلك لذواتها أو لأعيانها ، فإن هذا لا يقوله عاقل ، بل المراد أنها معرفات بحسب الوضع والاصطلاح لهذه الحركات ، واجتماع المعرفات الكثيرة على الشيء الواحد غير محال ، ألا ترى أن جميع أجزاء المحدثات دالة على وجود الله تعالى .

﴿ والوجه الثاني ﴾ في ضعف هذا الجواب : أن هذا مبني على أن كلمة « إن » مؤثرة في نصب الاسم ورفع الخبر ، والكوفيون ينكرون ذلك ويقولون : لا تأثير لهذا الحرف في رفع الخبر البتة ، وقد أحكمنا هذه المسألة في سورة البقرة .

﴿ والوجه الثالث ﴾ وهو أن الأشياء الكثيرة إذا عطف بعضها على البعض فالخبر الواحد لا يكون خبراً عنها ، لأن الخبر عن الشيء عبارة عن تعريف حاله وبيان صفته ، ومن المحال أن يكون حال الشيء وصفته عين حال الآخر وصفته ، لامتناع قيام الصفة الواحدة بالذوات المختلفة .

وإذا ثبت هذا ظهر أن الخبر وإن كان في اللفظ واحداً إلا أنه في التقدير متعدد ، وهو لا محالة موجود بحسب التقدير والنية ، وإذا حصل التعدد في الحقيقة لم يمتنع كون البعض مرتفعاً بالحرف والبعض بالابتداء ، وبهذا التقدير لم يلزم اجتماع الرافعين على مرفوع واحد . والذي

﴿ وَحَسِبُوٓا۟ أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُوا۟ وَصَمُّوا۟ ثُمَّ تَابَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا۟ وَصَمُّوا۟ كَثِيرٌ مِّنْهُمْ ۚ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ (٧١) ﴾

والجواب: أن جواب الشرط محذوف ، وإنما جاز حذفه لأن الكلام المذكور دليل عليه ، والتقدير: كلما جاءهم رسول ناصبوه ، ثم إنه قيل: فكيف ناصبوه ؟ فقيل: فريقاً كذبوا وفريقاً يقتلون. وقوله: رسول ، والرسول الواحد لا يكون فريقين ، ولكن قوله (كلما جاءهم رسول) يدل على كثرة الرسل ، فلا جرم جعلهم فريقين.

﴿ السؤال الثاني ﴾ لم ذكر أحد الفعلين ماضياً ، والآخر مضارعاً ؟

والجواب: أنه تعالى حكى عنهم أنهم كانوا مكذبين لموسى في كل مقام ، وكذلك كانوا يعرضون عن أوامره وتكاليفه ، ولهذا عليه السلام إنما توفي في التيه على قول بعضهم لشؤم تمردهم عن قبول قوله في مقاتلة الجبارين.

وأما القتل فهو ما اتفق لهم في حق زكريا ويحيى عليهما السلام ، وكانوا قد قصدوا أيضاً قتل عيسى وإن كان الله منعهم عن مرادهم وهم يزعمون أنهم قتلوه ، فذكر التكذيب بلفظ الماضي هنا إشارة إلى معاملتهم مع موسى عليه السلام ، لأنه قد انقضى من ذلك الزمان أدوار كثيرة ، وذكر القتل بلفظ المضارع إشارة إلى معاملتهم مع زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام لكون ذلك الزمان قريباً فكان كالحاضر.

﴿ السؤال الثالث ﴾ ما الفائدة في تقديم المفعول في قوله تعالى (فريقاً كذبوا وفريقاً يقتلون) ؟

والجواب: قد عرفت أن التقديم إنما يكون لشدة العناية ، فالتكذيب والقتل وإن كانا منكرين إلا أن تكذيب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وقتلهم أقبح ، فكان التقديم لهذه الفائدة.

ثم قال تعالى ﴿ وحسبوا ألا تكون فتنة ﴾ في الآية مسائل:

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ حمزة والكسائي وأبو عمرو (ألا تكون فتنة) برفع نون (تكون) والباقون بالنصب ، وذكر الواحدي هنا تقريراً حسناً فقال: الأفعال على ثلاثة أضرب: فعل يدل على ثبات الشيء واستقراره نحو العلم والتيقن والتبين ، فما كان مثل هذا

لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علواً كبيراً فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عباداً لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعداً مفعولاً ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيراً) فهذا في معنى (فعموا وصموا) ثم قال (فإذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيراً) فهذا في معنى قوله (ثم عموا وصموا كثير منهم) الرابع: أن قوله (فعموا وصموا) إذ كان يرسول أرسل إليهم مثل داود وسليمان وغيرهما فاهتدوا فتاب الله عليهم، ثم وقعت فترة فعموا وصموا مرة أخرى.

(المسألة الثانية) قرئ: عُموا وصُموا بالضم على تقدير: عماهم الله وصمهم الله، أي رماهم وضربهم بالعمى والصمم، كما تقول: نزكته إذا ضربته بالنزك، وهو رمح قصير، وركبته إذا ضربته بركبتك.

(المسألة الثالثة) في قوله (ثم عموا وصموا كثير منهم) وجوه: الأول: على مذهب من يقول من العرب: أكلوني البراغيث. والثاني: أن يكون (كثير منهم) بدلاً عن الضمير في قوله (ثم عموا وصموا) والإبدال كثير في القرآن قال تعالى (الذي أحسن كل شيء خلقه) وقال (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) وهذا الإبدال فيه غاية الحسن، لأنه لو قال: عموا وصموا لأوهم ذلك أن كلهم صاروا كذلك، فلما قال (كثير منهم) دل على أن ذلك حاصل للأكثر لا للكل. الثالث: أن قوله (كثير منهم) خبر مبتدأ محذوف والتقدير: هم كثير منهم.

(المسألة الرابعة) لا شك أن المراد بهذا العمى والصمم الجهل والكفر، فنقول: فاعل هذا الجهل هو الله تعالى أو العبد، والأول يبطل قول المعتزلة، والثاني باطل لأن الإنسان لا يختار البتة تحصيل الجهل والكفر لنفسه.

فإن قالوا: إنما اختاروا ذلك لأنهم ظنوا أنه علم.

قلنا: فحاصل هذا أنهم اختاروا هذا الجهل لسبق جهل آخر، وإلا لزم التسلسل بل لا بد من انتهائها إلى الجهل الأول، ولا يجوز أن يكون فاعله هو العبد لما ذكرناه، فوجب أن يكون فاعله هو الله تعالى.

ثم قال تعالى (والله بصير بما يعملون) أي من قتل الأنبياء وتكذيب الرسل، والمقصود منه التهديد.

لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار ﴿٧٢﴾ لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم ﴿٧٣﴾

قوله تعالى ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم﴾

اعلم أنه تعالى لما استقصى الكلام مع اليهود شرع هاهنا في الكلام مع النصارى فحكى عن فريق منهم أنهم قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم ، وهذا هو قول اليعقوبية لأنهم يقولون إن مريم ولدت إلها ، ولعل معنى هذا المذهب أنهم يقولون إن الله تعالى حل في ذات عيسى واتحد بذات عيسى ، ثم حكى تعالى عن المسيح أنه قال وهذا تنبيه على ما هو الحجة القاطعة على فساد قول النصارى ، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام لم يفرق بين نفسه وبين غيره في أن دلائل الحدوث ظاهرة عليه .

ثم قال تعالى ﴿إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار﴾ ومعناه ظاهر . واحتج أصحابنا على أن عقاب الفساق لا يكون مخلدا ، قالوا وذلك لأنه تعالى جعل أعظم أنواع الوعيد والتهديد في حق المشركين هو أن الله حرم عليهم الجنة وجعل مأواهم النار ، وأنه ليس لهم ناصر ينصرهم ولا شافع يشفع لهم ، فلو كان حال الفساق من المؤمنين كذلك لم يبق لتهديد المشركين عن شركهم بهذا الوعيد فائدة

ثم قال تعالى ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ : ثلاثة كسرت بالإضافة ، ولا يجوز نصبه لأن معناه واحد ثلاثة . أما إذا قلت رابع ثلاثة فههنا يجوز الجر والنصب ، لأن معناه الذي صير الثلاثة أربعة بكونه فيهم .

الآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (٧٥) قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (٧٦)

ثم قال تعالى ﴿ ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة ﴾ أي ما هو إلا رسول من جنس الرسل الذين خلوا من قبله جاء بآيات من الله كما أتوا بأمثالها ، فإن كان الله أبرأ الأكمه والأبرص وأحيا الموتى على يده فقد أحيا العصا وجعلها حية تسعى وفلق البحر على يد موسى ، وإن كان خلقه من غير ذكر فقد خلق آدم من غير ذكر ولا أنثى (وأمه صديقة) وفي تفسير ذلك وجوه : أحدها . أنها صدقت بآيات ربها وبكل ما أخبر عنه ولدها قال تعالى في صفتها (وصدقت بكلمات ربها وكتبه) . وثانيها . أنه تعالى قال (فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً) فلما كلمها جبريل وصدقته وقع عليها اسم الصديقة . وثالثها . أن المراد بكونها صديقة غاية بعدها عن المعاصي وشدة جدها واجتهادها في إقامة مراسم العبودية ، فإن الكامل في هذه الصفة يسمى صديقاً قال تعالى (فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين)

ثم قال تعالى ﴿ كانا يأكلان الطعام ﴾

واعلم أن المقصود من ذلك الاستدلال على فساد قول النصارى ، وبيانه من وجوه : الأول : أن كل من كان له أم فقد حدث بعد أن لم يكن ، وكل من كان كذلك كان مخلوقاً لا إلهاً . والثاني : أنهما كانا محتاجين ، لأنهما كانا محتاجين إلى الطعام أشد الحاجة ، والإله هو الذي يكون غنياً عن جميع الأشياء ، فكيف يعقل أن يكون إلهاً . الثالث : قال بعضهم إن قوله (كانا يأكلان الطعام) كناية عن الحدث لأن من أكل الطعام فإنه لا بد وأن يحدث . وهذا عندي ضعيف من وجوه : الأول : أنه ليس كل من أكل أحدث ، فإن أهل الجنة يأكلون ولا يحدثون . الثاني : أن الأكل عبارة عن الحاجة إلى الطعام ، وهذه الحاجة من أقوى الدلائل على أنه ليس بإله ، فأي حاجة بنا إلى جعله كناية عن شيء آخر . الثالث : أن الإله هو القادر على الخلق والإيجاد ، فلو كان إلهاً لقدر على دفع ألم الجوع عن نفسه بغير الطعام والشراب ، فلما لم يقدر على دفع الضرر عن نفسه كيف يعقل أن يكون إلهاً للعالمين ، وبالجملة ففساد قول النصارى أظهر من أن يحتاج فيه إلى دليل .

ثم قال تعالى ﴿ انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون ﴾ يقال : أفكه يأفكه

قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓا۟ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا۟ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا۟ كَثِيرًا وَضَلُّوا۟ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴿٧٧﴾

إفكا إذا صرفه ، والإفك الكذب لأنه صرف عن الحق ، وكل مصروف عن الشيء مأفوك عنه ، وقد أفكت الأرض إذا صرف عنها المطر ، ومعنى قوله (أنى يؤفكون) أنى يصرفون عن الحق . قال أصحابنا : الآية دلت على أنهم مصروفون عن تأمل الحق ، والإنسان يمتنع أن يصرف نفسه عن الحق والصدق إلى الباطل والجهل والكذب ، لأن العاقل لا يختار لنفسه ذلك ، فعلمنا أن الله سبحانه وتعالى هو الذي صرفهم عن ذلك .

ثم قال تعالى ﴿ قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعاً ﴾ وهذا دليل آخر على فساد قول النصارى ، وهو يحتمل أنواعاً من الحجة . الأول : أن اليهود كانوا يعادونه ويقصدونه بالسوء ، فما قدر على الإضرار بهم ، وكان أنصاره وصحابته يحبونه فما قدر على إيصال نفع من منافع الدنيا إليهم ، والعاجز عن الإضرار والنفع كيف يعقل أن يكون إلهاً . الثاني : أن مذهب النصارى أن اليهود صلبوه ومزقوا أضلاعه ، ولما عطش وطلب الماء منهم صبوا الخل في منخريه ، ومن كان في الضعف هكذا كيف يعقل أن يكون إلهاً . الثالث : أن إله العالم يجب أن يكون غنياً عن كل ما سواه ، ويكون كل ما سواه محتاجاً إليه ، فلو كان عيسى كذلك لامتنع كونه مشغولاً بعبادة الله تعالى ، لأن الإله لا يعبد شيئاً ، إنما العبد هو الذي يعبد الإله ، ولما عرف بالتواتر كونه كان مواظباً على الطاعات والعبادات علمنا أنه كان يفعلها لكونه محتاجاً في تحصيل المنافع ودفع المضار إلى غيره ، ومن كان كذلك كيف يقدر على إيصال المنافع إلى العباد ودفع المضار عنهم ، وإذا كان كذلك كان عبداً كسائر العبيد ، وهذا هو عين الدليل الذي حكاه الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام حيث قال لأبيه (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً)

ثم قال تعالى ﴿ والله هو السميع العليم ﴾ والمراد منه التهديد يعني سميع بكفرهم عليم بضمائرهم

قوله تعالى ﴿ قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ﴾

اعلم أنه تعالى لما تكلم أولاً على أباطيل اليهود ، ثم تكلم ثانياً على أباطيل النصارى

والمعنى تشاتم في التناهي . أما بمعنى الانتهاء فيقال : انتهى عن الأمر ، وتناهى عنه إذا كف عنه

ثم قال تعالى ﴿ لبئس ما كانوا يفعلون ﴾ اللام في « لبئس » لام القسم ، كأنه قال : أقسم لبئس ما كانوا يفعلون ، وهو ارتكاب المعاصي والعدوان ، وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

فإن قيل : الانتهاء عن الشيء بعد أن صار مفعولاً غير ممكن فلم ذمهم عليه ؟

قلنا : الجواب عنه من وجوه : الأول : أن يكون المراد لا يتناهون عن معاودة منكر فعلوه . الثاني : لا يتناهون عن منكر أرادوا فعله وأحضروا آلاته وأدواته . الثالث : لا يتناهون عن الإصرار على منكر فعلوه

ثم قال تعالى ﴿ ترى كثيراً منهم يتولون الذين كفروا ﴾

اعلم أنه تعالى لما وصف أسلافهم بما تقدم وصف الحاضرين منهم بأنهم يتولون الكفار وعبدة الأوثان ، والمراد منهم كعب بن الأشرف وأصحابه حين استجاشوا المشركين على الرسول صلى الله عليه وسلم . وذكرنا ذلك في قوله تعالى (ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً)

ثم قال تعالى ﴿ لبئس ما قدمت لهم أنفسهم ﴾ أي بئس ما قدموا من العمل لمعادهم في دار الآخرة .

وقوله تعالى ﴿ أن سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون ﴾ محل « أن » رفع كما تقول : بئس رجلاً زيد ، ومحله كرفع زيد ، وفي رفعه وجهان : الأول : أن يكون مبتدأ ، ويكون « بئس » وما عملت فيه خبره . والثاني : أن يكون خبر مبتدأ محذوف ، كأنه لما قال بئس رجلاً قيل : من هو ؟ فقيل : زيد ، أي هو زيد

ثم قال تعالى ﴿ ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء ولكن كثيراً منهم فاسقون ﴾ والمعنى : لو كانوا يؤمنون بالله والنبي وهو موسى وما أنزل إليه في التوراة كما يدعون ما اتخذوا المشركين أولياء ، لأن تحريم ذلك متأكد في التوراة وفي شرع موسى عليه السلام ، فلما فعلوا ذلك ظهر أنه ليس مرادهم تقرير دين موسى عليه السلام ، بل مرادهم الرياسة والجاه فيسعون في تحصيله بأي طريق قدروا عليه ، فلهذا وصفهم الله تعالى بالفسق

﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ ۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴾ (٨٢)

فقال (ولكن كثيراً منهم فاسقون) وفيه وجه آخر ذكره القفال ، وهو أن يكون المعنى : ولو كان هؤلاء المتولون من المشركين يؤمنون بالله وبمحمد صلى الله عليه وسلم ما اتخذوهم هؤلاء اليهود أولياء ، وهذا الوجه حسن ليس في الكلام ما يدفعه

قوله تعالى ﴿ لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ﴾ .

اعلم أنه تعالى لما ذكر من أحوال أهل الكتاب من اليهود والنصارى ما ذكره ذكر في هذه الآية أن اليهود في غاية العداوة مع المسلمين ، ولذلك جعلهم قرناء للمشركين في شدة العداوة ، بل نبه على أنهم أشد في العداوة من المشركين من جهة أنه قدم ذكرهم على ذكر المشركين ، ولعمري أنهم كذلك ، وعن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « ما خلا يهوديان بمسلم إلا هما بقتله » وذكر الله تعالى أن النصارى ألين عريكة من اليهود وأقرب إلى المسلمين منهم

وههنا مسائل

الأولى : قال ابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء والسدي : المراد به النجاشي وقومه الذين قدموا من الحبشة على الرسول صلى الله عليه وسلم وآمنوا به ، ولم يرد جميع النصارى مع ظهور عداوتهم للمسلمين . وقال آخرون : مذهب اليهود أنه يجب عليهم إيصال الشر إلى من يخالفهم في الدين بأي طريق كان ، فإن قدروا على القتل فذاك ، وإلا فبغصب المال أو بالسرقة أو بنوع من المكر والكيد والحيلة ، وأما النصارى فليس مذهبهم ذلك بل الإيذاء في دينهم حرام ، فهذا هو وجه التفاوت .

﴿ المسألة الثانية ﴾ المقصود من بيان هذا التفاوت تخفيف أمر اليهود على الرسول صلى الله عليه وسلم ، واللام في قوله (لتجدن) لام القسم ، والتقدير : قسماً إنك تجد اليهود والمشركين أشد الناس عداوة مع المؤمنين ، وقد شرحت لك أن هذا التمرد والمعصية عادة قديمة لهم ، ففرغ خاطرك عنهم ولا تبال بمكرهم وكيدهم

ثم ذكر تعالى سبب هذا التفاوت فقال ﴿ ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون ﴾

وفي الآية مسائل

الأولى: علة هذا التفاوت أن اليهود مخصوصون بالحرص الشديد على الدنيا والدليل عليه قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا) فقرنهم في الحرص بالمشركين المنكرين للمعاد . والحرص معدن الأخلاق الذميمة لأن من كان حريصاً على الدنيا طرح دينه في طلب الدنيا وأقدم على كل محظور ومنكر بطلب الدنيا ، فلا جرم تشتد عداوته مع كل من نال مالاً أو جاهاً ، وأما النصارى فإنهم في أكثر الأمر معرضون عن الدنيا مقبلون على العبادة وترك طلب الرياسة والتكبر والترفع ، وكل من كان كذلك فإنه لا يحسد الناس ولا يؤذيهم ولا يخاصمهم بل يكون لين العريكة في طلب الحق سهل الانقياد له . فهذا هو الفرق بين هذين الفريقين في هذا الباب ، وهو المراد بقوله تعالى (ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون) .

﴿ وههنا دقيقة نافعة ﴾ في طلب الدين وهو أن كفر النصارى أغلظ من كفر اليهود لأن النصارى ينازعون في الإلهيات وفي النبوات ، واليهود لا ينازعون إلا في النبوات ، ولا شك في أن الأول أغلظ ، ثم إن النصارى مع غلظ كفرهم لما لم يشتد حرصهم على طلب الدنيا بل كان في قلبهم شيء من الميل إلى الآخرة شرفهم الله بقوله (ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى) وأما اليهود مع أن كفرهم أخف في جنب كفر النصارى طردهم وخصهم الله بمزيد اللعن وما ذاك إلا بسبب حرصهم على الدنيا ، وذلك ينبهك على صحة قوله صلى الله عليه وسلم « حب الدنيا رأس كل خطيئة » .

﴿ المسألة الثانية ﴾ القس والقسيس اسم لرئيس النصارى ، والجمع القسيسون وقال عروة بن الزبير : ضيعت النصارى الإنجيل وأدخلوا فيه ما ليس منه وبقي واحد من علمائهم على الحق والدين ، وكان اسمه قسيساً ، فمن كان على هديه ودينه فهو قسيس . قال قطرب : القس والقسيس العالم بلغة الروم . وهذا مما وقع الوفاق فيه بين اللغتين ، وأما الرهبان فهو جمع راهب كركبان وراكب ، وفرسان وفارس . وقال بعضهم : الرهبان واحد ، وجمعه رهابين كقربان وقرابين ، وأصله من الرهبة بمعنى المخافة .

فإن قيل : كيف مدحهم الله تعالى بذلك مع قوله (ورهبانية ابتدعوها) وقوله عليه

وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ ۖ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨٣﴾ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ ﴿٨٤﴾ فَأَثَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ ﴿٨٥﴾ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴿٨٦﴾

الصلاة والسلام « لا رهبانية في الإسلام » .

قلنا : إن ذلك صار ممدوحاً في مقابلة طريقة اليهود في القساوة والغلظة ، ولا يلزم من هذا القدر كونه ممدوحاً على الإطلاق .

ثم قال تعالى ﴿ وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع ﴾ الضمير في قوله (سمعوا) يرجع إلى القسيسين والرهبان الذين آمنوا منهم (وما أنزل) يعني القرآن إلى الرسول يعني محمداً عليه الصلاة والسلام قال ابن عباس : يريد النجاشي وأصحابه ، وذلك لأن جعفر الطيار قرأ عليهم سورة مريم ، فأخذ النجاشي تبنة من الأرض وقال : والله ما زاد على ما قال الله في الإنجيل مثل هذا ، وما زالوا يبكون حتى فرغ جعفر من القراءة . وأما قوله (ترى أعينهم تفيض من الدمع) ففيه وجهان : الأول : المراد أن أعينهم تمتلىء من الدمع حتى تفيض لأن الفيض أن يمتلىء الإناء وغيره حتى يطلع ما فيه من جوانبه . الثاني : أن يكون المراد المبالغة في وصفهم بالبكاء فجعلت أعينهم كأنها تفيض بأنفسها .

وأما قوله تعالى ﴿ مما عرفوا من الحق ﴾ أي مما نزل على محمد وهو الحق .

فإن قيل : أي فرق بين « من » وبين « من » في قوله (مما عرفوا من الحق) .

قلنا : الأولى لابتداء الغاية ، والتقدير : أن فيض الدمع إنما ابتدأ من معرفة الحق ، وكان من أجله وبسببه ، والثانية للتبعيض ، يعني أنهم عرفوا بعض الحق وهو القرآن فأبكاهم الله ، فكيف لو عرفوا كله

وأما قوله تعالى: ﴿ يقولون ربنا آمنا ﴾ أي بما سمعنا وشهدنا أنه حق ﴿ فاكتبنا مع الشاهدين ﴾ وفيه وجهان: الأول: يريد أمة محمد عليه الصلاة والسلام الذين يشهدون بالحق، وهو مأخوذ من قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس) والثاني: أي مع كل من شهد من أنبيائك ومؤمني عبادك بأنك لا إله غيرك.

وأما قوله تعالى: ﴿ وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ﴾

وفيه مسألتان:

الأولى: قال صاحب الكشاف: محل (لا نؤمن) النصب على الحال بمعنى غير مؤمنين، كقولك: ما لك قائماً، والواو في قوله (ونطمع) واو الحال.

فإن قيل: ما العامل في الحال الأولى والثانية؟

قلنا: العامل في الأولى ما في اللام من معنى الفعل، كأنه قيل: أي شيء حصل لنا في حال كوننا غير مؤمنين، وفي الثانية معنى هذا الفعل ولكن مقيداً بالحال الأولى، لأنك لو أزلتها وقلت: وما لنا ونطمع لم يكن كلاماً. ويجوز أن يكون (ونطمع) حالاً من (لا نؤمن) على أنهم أنكروا على أنفسهم أنهم لا يوحدون الله ويطمعون مع ذلك أن يصحبوا الصالحين، وأن يكون معطوفاً على قوله (لا نؤمن) على معنى: وما لنا نجمع بين التثليث وبين الطمع في صحبة الصالحين.

﴿ المسألة الثانية ﴾ تقدير الآية: ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين جنته ودار رضوانه. قال تعالى (ليدخلنهم مدخلاً يرضونه) إلا أنه حسن الحذف لكونه معلوماً.

ثم قال تعالى: ﴿ فأثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم ﴾

وفيه مسائل:

﴿ المسألة الأولى ﴾ ظاهر الآية يدل على أنهم إنما استحقوا ذلك الثواب بمجرد القول لأنه تعالى قال (فأثابهم الله بما قالوا) وذلك غير ممكن لأن مجرد القول لا يفيد الثواب.

وأجابوا عنه من وجهين: الأول: أنه قد سبق من وصفهم ما يدل على إخلاصهم في

ويحرموا على أنفسهم المطاعم الطيبة والمشارب اللذيذة ، وأن يصوموا النهار ويقوموا الليل ، وأن لا يناموا على الفرش ، ويخصوا أنفسهم ويلبسوا المسوح ويسيحوا في الأرض ، فأخبر النبي ﷺ بذلك فقال لهم : إني لم أومر بذلك إن لأنفسكم عليكم حقاً فصوموا وأفطروا وقوموا وناموا فإني أقوم وأنام وأصوم وأفطر وآكل اللحم والدسم وآتي النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني . وبهذا الكلام ظهر وجه النظم بين هذه الآية وبين ما قبلها ، وذلك أنه تعالى مدح النصارى بأن منهم قسيسين ورهباناً ، وعادتهم الاحتراز عن طيبات الدنيا ولذاتها ، فلما مدحهم أوهم ذلك المدح ترغيب المسلمين في مثل تلك الطريقة ، فذكر تعالى عقيب هذه الآية إزالة لذلك الوهم ، ليظهر للمسلمين أنهم ليسوا مأمورين بذلك .

فإن قيل : ما الحكمة في هذا النهي ، مع أن من المعلوم أن حب الدنيا مستولٍ على الطباع والقلوب ، فإذا توسع الإنسان في الملذات والطيبات اشتد ميله إليها وعظمت رغبته فيها ، وكلما كانت تلك النعم أكثر وأدوم كان ذلك الميل أقوى وأعظم ، وكلما ازداد الميل قوة ورغبة ازداد حرصه في طلب الدنيا واستغراقه في تحصيلها ، وذلك يمنعه عن الاستغراق في معرفة الله وفي طاعته ويمنعه عن طلب سعادات الآخرة . وأما إذا أعرض عن لذات الدنيا وطيباتها ، فكلما كان ذلك الإعراض أتم وأدوم كان ذلك الميل أضعف والرغبة أقل ، وحينئذ تتفرغ النفس لطلب معرفة الله تعالى والاستغراق في خدمته ، وإذا كان الأمر كذلك فما الحكمة في نهي الله تعالى عن الرهبانية ؟

والجواب عنه من وجوه : الأول : أن الرهبانية المفرطة والاحتراز التام عن الطيبات واللذات مما يوقع الضعف في الأعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ ، وإذا وقع الضعف فيها اختلت الفكرة وتشوش العقل ، ولا شك أن أكمل السعادات وأعظم القربات إنما هو معرفة الله تعالى ، فإذا كانت الرهبانية الشديدة مما يوقع الخلل في ذلك الطريق الذي بيناه لا جرم وقع النهي عنه . الثاني : وهو أن حاصل ما ذكرتم أن اشتغال النفس بطلب اللذات الحسية يمنعها عن الاستكمال بالسعادات العقلية ، وهذا مسلم لكن في حق النفوس الضعيفة ، أما النفوس المستعلية الكاملة فإنها لا يكون استعمالها في الأعمال الحسية مانعاً لها من الاستكمال بالسعادات العقلية ، فإنا نشاهد النفوس قد تكون ضعيفة بحيث متى اشتغلت بعمل امتنع عليها الاشتغال بعمل آخر ، وكلما كانت النفس أقوى كانت هذه الحالة أكمل ، وإذا كان كذلك كانت الرهبانية الخالصة دليلاً على نوع من الضعف والقصور ، وإنما الكمال في الوفاء بالجهتين والاستكمال في الناحيتين . الثالث : وهو أن من استوفى اللذات الحسية ، كان غرضه منها الاستعانة بها على استيفاء اللذات العقلية فإن رياضته ومجاهدته أتم من رياضة من

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله { وكلوا } صيغة أمر ، وظاهرها للوجوب إلا أن المراد ههنا الإباحة والتحليل ، واحتج أصحاب الشافعي بهذه الآية على أن التطوع لا يلزم بالشروع ، وقالوا ظاهر هذه الآية يقتضي إباحة الأكل على الإطلاق فيتناول ما بعد الشروع في الصوم ، غايته أنه خص في بعض الصور إلا أن العام حجة في غير محل التخصيص

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله { حلالاً طيباً } يحتمل أن يكون مفعولا للأكل ، وأن يكون منصوباً بالمأكول ، فعلى الأول يكون التقدير : كلوا حلالاً طيباً مما رزقكم الله ، وعلى التقدير الثاني : كلوا من الرزق الذي يكون حلالاً طيباً ، أما على التقدير الأول ففيه حجة للمعتزلة على أن الرزق لا يكون إلا حلالاً ، وذلك لأن الآية على هذا التقدير دالة على الإذن في أكل كل ما رزق الله تعالى ، وإنما أذن الله تعالى في أكل الحلال ، فيلزم أن يكون كل ما كان رزقاً كان حلالاً ، وأما على التقدير الثاني ففيه حجة لأصحابنا على أن الرزق قد يكون حراماً لأنه تعالى خصص إذن الأكل بالرزق الذي يكون حلالاً طيباً ، فلولا أن الرزق قد لا يكون حلالاً وإلا لم يكن لهذا التخصيص والتقييد فائدة

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله تعالى { كلوا مما رزقكم } ولم يقل : كلوا ما رزقكم الله ، وكلمة من للتبعيض ، فكأنه قال : اقتصروا في الأكل على البعض واصرفوا البقية إلى الصدقات والخيرات لأنه إرشاد إلى ترك الإسراف كما قال { ولا تسرفوا }

﴿ المسألة الرابعة ﴾ { وكلوا مما رزقكم الله } يدل على أنه تعالى قد تكفل برزق كل أحد ، فإنه لو لم يتكفل برزقه لما قال { كلوا مما رزقكم الله } وإذا تكفل الله برزقه وجب أن لا يبالغ في الطلب وأن يعول على وعد الله تعالى وإحسانه ، فإنه أكرم من أن يخلف الوعد ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام « ألا فاتقوا الله وأجملوا في الطلب » ثم قال { واتقوا الله } وهو تأكيد للتوصية بما أمر به ، وزاده تأكيداً بقوله تعالى { الذي أنتم به مؤمنون } لأن الإيمان به يوجب التقوى في الانتهاء إلى ما أمر به وعما نهى عنه

﴿ النوع الثاني ﴾ من الأحكام المذكورة في هذا الموضع قوله تعالى ﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ﴾

قد ذكرنا أنه تعالى بين في هذا الموضع أنواعاً من الشرائع والأحكام، بقي أن يقال: أي مناسبة بين هذا الحكم وبين ما قبله حتى حسن ذكره عقيبه؟ فنقول: قد ذكرنا في سبب نزول الآية الأولى أن قوماً من الصحابة حرموا على أنفسهم المطاعم والملابس واختاروا الرهبانية وحلفوا على ذلك فلما نهاهم الله تعالى عنها قالوا: يا رسول الله فكيف نصنع بأيماننا؟ فأنزل الله هذه الآية.

واعلم أن الكلام في أن يمين اللغو ما هو قد سبق على الاستقصاء في سورة البقرة في تفسير قوله: لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم، فلا وجه للاعادة.

ثم قال تعالى ﴿ ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان ﴾ وفيه مسائل:

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وحفص عن عاصم «عقدتم» بتشديد القاف بغير ألف، وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم «عقدتم» بتخفيف القاف بغير ألف، وقرأ ابن عامر عاقدتم بالألف والتخفيف. قال الواحدي: يقال عقد فلان اليمين والعهد والحبل عقداً إذا وكده وأحكمه، ومثل ذلك أيضاً عقد بالتشديد إذا وكد، ومثله عاقد بالألف.

إذا عرفت هذا فنقول: أما من قرأ بالتخفيف فإنه صالح للقليل والكثير، يقال: عقد زيد يمينه، وعقدوا أيمانهم. وأما من قرأ بالتشديد فاعلم أن عبيدة زيف هذه القراءة وقال: التشديد للتكرير مرة بعد مرة، فالقراءة بالتشديد توجب سقوط الكفارة عن اليمين الواحدة لأنها لم تتكرر.

وأجاب الواحدي رحمه الله عنه من وجهين: الأول: أن بعضهم قال: عقد بالتخفيف والتشديد واحد في المعنى. الثاني: هب أنها تفيد التكرير كما في قوله: وغلقت الأبواب، إلا أن هذا التكرير يحصل بأن يعقدها بقلبه ولسانه، ومتى جمع بين القلب واللسان فقد حصل التكرير، أما لو عقد اليمين بأحدهما دون الآخر لم يكن معقداً. وأما من قرأ بالألف فإنه من المفاعلة التي تختص بالواحد مثل عافاه الله وطارقت النعل وعاقبت اللص فتكون هذه القراءة كالقراءة بالتخفيف.

﴿ المسألة الثانية ﴾ «ما» مع الفعل بمنزلة المصدر، والتقدير: ولكن يؤاخذكم بعقدكم أو بتعقيدكم أو بمعاقدتكم الأيمان.

الواجب في الإطعام هو التمليك .

حجة أبي حنيفة : أن الآية دلت على أن الواجب هو الإطعام ، والتغدية والتعشية هي إطعام بدليل قوله تعالى (ويطعمون الطعام على حبه) وقال (من أوسط ما تطعمون أهليكم) والإطعام للأهل يكون بالتمكين لا بالتمليك . ويقال في العرف : فلان يطعم الفقراء إذا كان يقدم الطعام إليهم ويمكنهم من أكله . وإذا ثبت أنه أمر بالإطعام وجب أن يكون كافياً .

أجاب الشافعي رضي الله عنه : بأن الواجب إما القدر أو الأزيد ، والتغدية والتعشية قد تكون أقل من ذلك فلا يخرج عن العهدة إلا باليقين والله أعلم .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال الشافعي رحمه الله : لا يجوز إلا إطعام عشرة وقال أبو حنيفة رحمه الله لو أطعم مسكيناً واحداً عشرة أيام جاز .

حجة الشافعي رحمه الله : أن مدار هذا الباب على التعبد الذي لا يعقل معناه ، وما كان كذلك فإنه يجب الاعتماد فيه على مورد النص .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ الكسوة في اللغة معناها اللباس ، وهو كل ما يكتسى به . فأما التي تجري في الكفارة فهو أقل ما يقع عليه اسم الكسوة إزار أو رداء أو قميص أو سراويل أو عمامة أو مقنعة ثوب واحد لكل مسكين ، وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وهو مذهب الشافعي رحمه الله .

﴿ المسألة السادسة ﴾ المراد بالرقبة الجملة ، وقيل الأصل في هذا المجاز أن الأسير في العرب كان يجمع يداه إلى رقبته بحبل ، فإذا أطلق حل ذلك الحبل فسمي الإطلاق من الرقبة فك الرقبة ، ثم جرى ذلك على العتق . ومذهب أهل الظاهر أن جميع الرقبات تجزىء . وقال الشافعي رحمه الله : الرقبة المجزئة في الكفارة كل رقبة سليمة من عيب يمنع من العمل ، صغيرة كانت أو كبيرة ، ذكراً أو أنثى ، بعد أن تكون مؤمنة ، ولا يجوز إعتاق الكافرة في شيء من الكفارات ، ولا إعتاق المكاتب ، ولا الشراء بالقريب ، وهذه المسائل قد ذكرناها في آية الظهار .

﴿ المسألة السابعة ﴾ لقائل أن يقول : أي فائدة لتقديم الإطعام على العتق مع أن العتق أفضل لا محالة ؟

قلنا له وجوه : أحدها : أن المقصود منه التنبيه على أن هذه الكفارة وجبت على التخيير

لا على الترتيب لأنه لو وجب على الترتيب لوجب البداءة بالأغلظ . وثانيها : قدم الإطعام لأنه أسهل لكون الطعام أعم وجوداً ، والمقصود منه التنبيه على أنه تعالى يراعي التخفيف والتسهيل في التكاليف . وثالثها : أن الإطعام أفضل لأن الحر الفقير قد لا يجد الطعام ، ولا يكون هناك من يعطيه الطعام فيقع في الضر ، أما العبد فإنه يجب على مولاه إطعامه وكسوته .

ثم قال تعالى : ﴿ فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال الشافعي رحمه الله : إذا كان عنده قوته وقوت عياله يومه وليلته ومن الفضل ما يطعم عشرة مساكين لزمته الكفارة بالإطعام ، وإن لم يكن عنده هذا القدر جاز له الصيام ، وعند أبي حنيفة رحمه الله : يجوز له الصيام إذا كان عنده من المال ما لا يجب فيه الزكاة ، فجعل من لا زكاة عليه عادماً .

حجة الشافعي رحمه الله : أنه تعالى علق جواز الصيام على عدم وجدان هذه الثلاثة ، والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط ، فعند عدم وجدان هذه الثلاثة وجب أن لا يجوز الصوم ، تركنا العمل به عند وجدان قوت نفسه وقوت عياله يوماً وليلة لأن ذلك كالأمر المضطر إليه ، وقد رأينا في الشرع أنه متى وقع التعارض بين حق النفس وحق الغير كان تقديم حق النفس واجباً ، فوجب أن تبقى الآية معمولاً بها في غير هذه الصورة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الشافعي رحمه الله في أصح قوليه : يصوم ثلاثة أيام إن شاء متتابعة وإن شاء متفرقة .

وقال أبو حنيفة : يجب التتابع .

حجة الشافعي : أنه تعالى أوجب صيام ثلاثة أيام ، والآتي بصوم ثلاثة أيام على التفريق آت بصوم ثلاثة أيام ، فوجب أن يخرج عن العهدة .

حجة أبي حنيفة رحمه الله : ما روي في قراءة أبي بن كعب وابن مسعود : فصوم ثلاثة أيام متتابعات ، وقراءتهما لا تختلف عن روايتهما .

والجواب : أن القراءة الشاذة مردودة لأنها لو كانت قرآناً لنقلت نقلاً متواتراً ، إذ لو جوزنا في القرآن أنه لا ينقل على التواتر لزم طعن الروافض والملاحدة في القرآن ، وذلك باطل ، فعلمنا أن القراءة الشاذة مردودة ، فلا تصلح لأن تكون حجة . وأيضاً نقل في قراءة أبي بن كعب أنه قرأ (فعدة من أيام أخر متتابعات) مع أن التتابع هناك ما كان شرطاً ، [illegible]

بأنه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أن رجلاً قال له علي أيام من رمضان أفأقضيها متفرقات ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : أرأيت لو كان عليك دين فقضيت الدرهم فالدرهم أما كان يجزيك؟ قال بلى ، قال : فالله أحق أن يعفو وأن يصفح .

قلنا : هذا الحديث وإن ورد جواباً عن هذا السؤال في صوم رمضان إلا أن لفظه عام ، وتعليله عام في جميع الصيامات ، وقد ثبت في الأصول أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، فكان ذلك من أقوى الدلائل على جواز التفريق ههنا أيضاً .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ من صام ستة أيام عن يمينين أجزأه ، سواء عين أحد الثلاثين لإحدى اليمينين أو لا والمعتمد عليه أنه تعالى أوجب صيام ثلاثة أيام عقيبه ، وقد أتى بها ، فوجب أن يخرج عن العهدة .

ثم قال تعالى : ﴿ ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم ﴾ وفيه (ذلك) إشارة إلى ما تقدم ذكره من الطعام والكسوة وتحرير الرقبة ، أي ذلك المذكور كفارة أيمانكم إذا حلفتم وحنثتم لأن الكفارة لا تجب بمجرد الحلف ، إلا أنه حذف ذكر الحنث لكونه معلوماً ، كما قال (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) أي فأفطر .

واحتج الشافعي بهذه الآية على أن التكفير قبل الحنث جائز فقال : الآية دلت على أن كل واحد من الأشياء الثلاثة كفارة لليمين عند وجود الحلف ، فإذا أداها بعد الحلف قبل الحنث فقد أدى الكفارة عن ذلك اليمين ، وإذا كان كذلك وجب أن يخرج عن العهدة . قال : وقوله (إذا حلفتم) فيه دقيقة وهي التنبيه على أن تقديم الكفارة قبل اليمين لا يجوز ، وأما بعد اليمين وقبل الحنث فإنه يجوز .

ثم قال تعالى : ﴿ واحفظوا أيمانكم ﴾ وفيه وجهان : الأول : المراد منه قللوا الأيمان ولا تكثروا منها كما قال كثير :

قليل الألايا حافظ ليمينه   وإن سبقت منه الألية برت

فقوله « وإن سبقت منه الألية » يدل على أن قوله « حافظ ليمينه » وصف منه له بأنه لا يحلف . الثاني : واحفظوا أيمانكم إذا حلفتم عن الحنث لئلا تحتاجوا إلى التكفير ، والحفظ محتمل للوجهين ، إلا أن على هذا التقدير يكون مخصوصاً بقوله عليه السلام « من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه » .

وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا ۚ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴿٩٢﴾

ظهر من قبحه ما قد ظهر صار قوله (فهل أنتم منتهون) جارياً مجرى تنصيص الله تعالى على وجوب الانتهاء مقروناً بإقرار المكلف بوجوب الانتهاء.

واعلم أن هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر من وجوه: أحدها: تصدير الجملة بإنما، وذلك لأن هذه الكلمة للحصر، فكأنه تعالى قال: لا رجس ولا شيء من عمل الشيطان إلا هذه الأربعة. وثانيها: أنه تعالى قرن الخمر والميسر بعبادة الأوثان، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم «شارب الخمر كعابد الوثن». وثالثها: أنه تعالى أمر بالاجتناب، وظاهر الأمر للوجوب. ورابعها: أنه قال (لعلكم تفلحون) جعل الاجتناب من الفلاح، وإذا كان الاجتناب فلاحاً كان الارتكاب خيبة. وخامسها: أنه شرح أنواع المفاسد المتولدة منها في الدنيا والدين، وهي وقوع التعادي والتباغض بين الخلق وحصول الإعراض عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة. وسادسها: قوله (فهل أنتم منتهون) وهو من أبلغ ما ينهى به كأنه قيل: قد تلي عليكم ما فيها من أنواع المفاسد والقبائح فهل أنتم منتهون مع هذه الصوارف؟ أم أنتم على ما كنتم عليه حين لم توعظوا بهذه المواعظ. وسابعها: أنه تعالى قال بعد ذلك

﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا﴾ فالظاهر أن المراد وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول فيما تقدم ذكره من أمرهما بالاجتناب عن الخمر والميسر، وقوله (واحذروا) أي احذروا عن مخالفتهما في هذه التكاليف. وثامنها: قوله

﴿فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين﴾ وهذا تهديد عظيم ووعيد شديد في حق من خالف في هذا التكليف وأعرض فيه عن حكم الله وبيانه، يعني أنكم إن توليتم فالحجة قد قامت عليكم والرسول قد خرج عن عهدة التبليغ والإعذار والإنذار، فأما ما وراء ذلك من عقاب من خالف هذا التكليف وأعرض عنه فذلك إلى الله تعالى، ولا شك أنه تهديد شديد، فصار كل واحد من هذه الوجوه الثمانية دليلاً قاهراً وبرهاناً باهراً في تحريم الخمر.

واعلم أن من أنصف وترك الاعتساف علم أن هذه الآية نص صريح في أن كل مسكر حرام، وذلك لأنه تعالى لما ذكر قوله (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة) قال بعده (فهل أنتم منتهون) فرتب

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٩٤﴾

﴿ والله يحب المحسنين ﴾ والمقصود من هذا التكرير التأكيد والمبالغة في الحث على الإيمان والتقوى . فإن قيل : لم شرط رفع الجناح عن تناول المطعومات بشرط الإيمان والتقوى مع أنه معلوم أن من لم يؤمن ومن لم يتق ثم تناول شيئاً من المباحات فإنه لا جناح عليه في ذلك التناول ، بل عليه جناح في ترك الإيمان وفي ترك التقوى ، إلا أن ذلك لا تعلق له بتناول هذا المباح ، فذكر هذا الشرط في هذا المعرض غير جائز .

قلنا : ليس هذا للاشتراط بل لبيان أن أولئك الأقوام الذين نزلت فيهم هذه الآية كانوا على هذه الصفة ثناء عليهم وحمداً لأحوالهم في الإيمان والتقوى والإحسان ، ومثاله أن يقال لك : هل على زيد فيما فعل جناح ، وقد علمت أن ذلك الأمر مباح فتقول : ليس على أحد جناح في المباح إذا اتقى المحارم وكان مؤمناً محسناً ، تريد أن زيداً إن بقي مؤمناً محسناً فإنه غير مؤاخذ بما فعل .

ثم قال تعالى : ﴿ والله يحب المحسنين ﴾ والمعنى أنه تعالى لما جعل الإحسان شرطاً في نفي الجناح بين أن تأثير الإحسان ليس في نفي الجناح فقط ، بل وفي أن يحبه الله ، ولا شك أن محبته أشرف الدرجات وأعلى المقامات ، وقد تقدم تفسير محبة الله تعالى لعباده .

قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم ﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من الأحكام ، ووجه النظم أنه تعالى كما قال : ﴿ لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ﴾ ثم استثنى الخمر والميسر من ذلك ، فكذلك استثنى هذا النوع من الصيد عن المحللات ، وبين دخوله في المحرمات .

وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اللام في قوله ﴿ ليبلونكم ﴾ لام القسم ، لأن اللام والنون هما يحسنان جواب القسم ، ولذا ترك القسم حين جاءا دليلاً على القسم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الواو في قوله ﴿ ليبلونكم ﴾ مفتوحة لالتقاء الساكنين .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ليبلونكم أي ليختبرن طاعتكم من معصيتكم أي ليعاملنكم معاملة المختبر

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال مقاتل بن حيان : ابتلاهم الله بالصيد وهم محرمون عام الحديبية حتى كانت الوحش والطير تغشاهم في رحالهم ، فيقدرون على أخذها بالأيدي ، وصيدها بالرماح ، وما رأوا مثل ذلك قط ، فنهاهم الله عنها ابتلاء . قال الواحدي : الذي تناله الأيدي من الصيد ، الفراخ والبيض وصغار الوحش ، والذي تناله الرماح الكبار ، وقال بعضهم هذا غير جائز ، لأن الصيد اسم للمتوحش الممتنع دون ما لم يمتنع

﴿ المسألة الخامسة ﴾ معنى التقليل والتصغير في قوله (بشيء من الصيد) أن يعلم أنه ليس بفتنة من الفتن العظام التي يكون التكليف فيها صعباً شاقاً ، كالابتلاء ببذل الأرواح والأموال ، وإنما هو ابتلاء سهل ، فإن الله تعالى امتحن أمة محمد صلى الله عليه وسلم بصيد البر كما امتحن بني إسرائيل بصيد البحر ، وهو صيد السمك

﴿ المسألة السادسة ﴾ من في قوله (من الصيد) للتبعيض من وجهين : أحدهما : المراد صيد البر دون البحر ، والثاني : صيد الإحرام دون صيد الإحلال ، وقال الزجاج : يحتمل أن تكون للتبيين كقوله (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) .

﴿ المسألة السابعة ﴾ المراد بالصيد المصيود ، بدليل قوله تعالى (تناله أيديكم ورماحكم) والصيد إذا كان بمعنى المصدر يكون حدثاً ، وإنما يوصف بنيل اليد والرمح ما كان عيناً

ثم قال تعالى ﴿ ليعلم الله من يخافه بالغيب ﴾ وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ أن هذا مجاز لأنه تعالى عالم لم يزل ولا يزال واختلفوا في معناه فقيل يعاملكم معاملة من يطلب أن يعلم ، وقيل ليظهر المعلوم وهو خوف الخائف وقيل هذا على حذف المضاف والتقدير : ليعلم أولياء الله من يخافه بالغيب

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله بالغيب فيه وجهان : الأول : من يخافه حال إيمانه بالغيب كما ذكر ذلك في أول كتابه وهو قوله يؤمنون بالغيب . الثاني : من يخافه بالغيب أي بإخلاص وتحقيق ولا يختلف الحال بسبب حضور أحد أو غيبته كما في حق المنافقين الذين إذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم

وحجة الشافعي أن القرآن والخبر والإجماع والقياس . أما القرآن فقوله تعالى (ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم) والاستدلال به من وجوه أربعة الأول أن جماعة من القراء قرؤا (فجزاء) بالتنوين ، ومعناه فجزاء من النعم مماثل ما قتل ، فمن قال إنه مثله في القيمة فقد خالف النص ، وثانيها أن من قرأ بالإضافة (فجزاء مثل ما قتل) فالإضافة ، والتقدير فجزاء ما قتل من النعم ، أي فجزاء مثل ما قتل يجب أن يكون من النعم ، فمن لم يوجبه فقد خالف النص ، وثالثها قراءة ابن مسعود (فجزاؤه مثل ما قتل من النعم) وذلك صريح في هذا ، ورابعها أن قوله تعالى (يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة) صريح في أن ذلك المثل الذي يحكم به ذوا عدل منهم يجب أن يكون هدياً بالغ الكعبة .

فإن قيل إنه يشتري بتلك القيمة هدياً .

قلنا النص صريح في أن ذلك الشيء الذي يحكم به ذوا عدل يجب أن يكون هدياً وأنتم توجبون الواجب هو القيمة ، ثم إنه يكون مخيراً إن شاء اشترى به هدياً يهدى إلى الكعبة وإن شاء لم يفعل ، فكان ذلك على خلاف النص . وأما الخبر فما روى جابر بن عبد الله أنه سأل رسول الله ﷺ عن الضبع ، أصيد هو ؟ فقال نعم ، وفيه كبش إذا أصابه المحرم ، وهذا نص صريح . وأما الإجماع فهو أن الشافعي رحمه الله قال تظاهرت الروايات عن علي وعمر وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وابن عباس وابن عمر في بلدان مختلفة وأزمان شتى أنهم حكموا في جزاء الصيد بالمثل من النعم ، فحكموا في النعامة ببدنة ، وفي حمار الوحش ببقرة ، وفي الضبع بكبش ، وفي الغزال بعنز ، وفي الظبي بشاة ، وفي الأرنب بجفرة ، وفي رواية بعناق ، وفي الضب بسخلة ، وفي اليربوع بجفرة وهذا يدل على أنهم نظروا إلى أقرب الأشياء شبهاً بالصيد من النعم لا بالقيمة ولو حكموا بالقيمة لاختلف باختلاف الأسعار والظبي هو الغزال الكبير الذكر والغزال هو الأنثى وقيل نوع من الظباء الكبير يكون في الصحراء ، والجفرة الأنثى من أولاد المعز إذا انفصلت عن أمها والذكر جفر والعناق الأنثى من أولاد المعز إذا قويت قبل تمام الحول ، وأما القياس فهو أن المقصود من الضمان جبر الهالك ولا شك أن المماثلة كلما كانت أتم كان الجبر أتم فكان الإيجاب أولى . حجة أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا نزاع أن الصيد المقتول إذا لم يكن له مثل فإنه يضمن بالقيمة فكان المراد بالمثل في قوله (فجزاء مثل ما قتل من النعم) هو القيمة في هذه الصورة ، فوجب أن يكون في سائر الصور كذلك لأن اللفظ الواحد لا يجوز حمله إلا على معنى الواحد

والجواب : أن حقيقة المماثلة أمر معلوم والشارع أوجب رعاية المماثلة فوجب رعايتها بأقصى الإمكان فإن أمكنت رعايتها في الصورة وجب ذلك وإن لم تمكن رعايتها إلا بالقيمة وجب الاكتفاء بها للضرورة .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ جماعة محرمون قتلوا صيداً ، قال الشافعي رحمه الله : لا يجب عليهم إلا جزاء واحداً ، وهو قول أحمد وإسحاق ، وقال أبو حنيفة ومالك والثوري رحمهم الله : يجب على كل واحد منهم جزاء واحد . حجة الشافعي رحمه الله أن الآية دلت على وجوب المثل ، ومثل الواحد واحد ، وأكد هذا بما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال بمثل قولنا . حجة أبي حنيفة رحمه الله أن كل واحد منهم قاتل فوجب أن يجب على كل واحد منهم جزاء كامل ، بيان الأول أن جماعة لو حلف كل واحد منهم أن لا يقتل صيداً فقتلوا صيداً واحداً لزم كل واحد منهم كفارة ، وكذلك القصاص المتعلق بالقتل يجب على جماعة يقتلون واحداً ، وإذا ثبت أن كل واحد منهم قاتل وجب أن يجب على كل واحد منهم جزاء كامل لقوله تعالى (ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم) فقوله (ومن قتله منكم متعمداً) صيغة عموم فيتناول كل القاتلين . أجاب أصحاب الشافعي رحمه الله : بأن القتل شيء واحد فيمتنع حصوله بتمامه بأكثر من فاعل واحد فإذا اجتمعوا حصل بمجموع أفعالهم قتل واحد وإذا كان كذلك امتنع كون كل واحد منهم قاتلاً في الحقيقة وإذا ثبت أن كل واحد منهم ليس بقاتل لم يندرج تحت هذه الآية وأما قتل الجماعة بالواحد فذلك ثبت على سبيل التعبد وكذا القول في إيجاب الكفارات المتعددة .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قال الشافعي رحمه الله : المحرم إذا دل غيره على صيد فقتله المدلول عليه لم يضمن الدال الجزاء ، وقال أبو حنيفة رحمه الله : يضمن . حجة الشافعي أن وجوب الجزاء معلق بالقتل في هذه الآية والدلالة ليست بقتل فوجب أن لا يجب الضمان ولأنه بدل المتلف فلا يجب بالدلالة ككفارة القتل والدية ، وكالدلالة على مال المسلم . حجة أبي حنيفة رحمه الله أنه سئل عمر عن هذه المسألة فشاور عبد الرحمن بن عوف ثم اجتمعا على أن عليه الجزاء وعن ابن عباس أنه أوجب الجزاء على الدال . أجاب أصحاب الشافعي رحمه الله بأن نص القرآن خير من أثر بعض الصحابة .

﴿ المسألة السادسة ﴾ قال الشافعي رحمه الله : إن جرح ظبياً فنقص من قيمته العشر فعليه عشر قيمة الشاة ، وقال داود لا يضمن شيئاً سوى القتل ، وقال المزني عليه شاة . حجة داود أن الآية دالة على أن شرط وجوب الجزاء هو القتل ، فإذا لم يوجد القتل وجب أن لا

يجب الجزاء فيه ، والجواب أنه معطوف على القتل ، ووجوب مثل المقتول ، وعندنا أن عنده لا يجب عند عدم القتل فسقط قوله .

﴿ المسألة السابعة ﴾ إذا رمى من الحل وأصاب في الحل ، ومر في السهم طائفة من الحرم . قال الشافعي رحمه الله : يحرم وعليه الجزاء ، وقال أبو حنيفة : لا يحرم . حجة الشافعي : أن سبب الصيد مركب من أجزاء ، بعضها مباح وبعضها محرم ، وهو المرور في الحرم ، وما اجتمع الحرام والحلال إلا وغلب الحرام الحلال ، لا سيما في الذبح الذي الأصل فيه الحرمة . وحجة أبي حنيفة رضي الله عنه : أن قوله تعالى ﴿ لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ﴾ نهي عن الاصطياد حال كونه في الحرم ، فلما لم يوجد واحد من هذين الأمرين وجب أن لا تحصل الحرمة .

﴿ المسألة الثامنة ﴾ الحلال إذا اصطاد صيداً وأدخله الحرم لزمه الإرسال ، وإن ذبحه حرم ولزمه الجزاء ، وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله ، وقال الشافعي رحمه الله : يحل ، وليس عليه ضمان . حجة الشافعي قوله تعالى ﴿ أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وأنتم حرم ﴾ وحجة أبي حنيفة قوله تعالى ﴿ لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ﴾ نهي عن قتل الصيد حال كونه محرماً ، وهذا يتناول الصيد الذي اصطاده في الحل ، والذي اصطاده في الحرم .

﴿ المسألة التاسعة ﴾ إذا قتل المحرم صيداً وأدى جزاءه ، ثم قتل صيداً آخر لزمه جزاء آخر ، وقال داود : لا يجب . حجة الجمهور أن قوله تعالى ﴿ ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم ﴾ ظاهره يقتضي أن علة وجوب الجزاء هو القتل ، فوجب أن يتكرر الحكم عند تكرر العلة .

فإن قيل : إذا قال الرجل لنسائه : من دخل منكن الدار فهي طالق ، فدخلت واحدة مرتين لم يقع إلا طلاق واحد .

قلنا : الفرق أن القتل علة لوجوب الجزاء ، فيلزم تكرر الحكم عند تكرر العلة . أما دخول الدار فشرط لوقوع الطلاق ، فلا يلزم تكرر الحكم عند تكرر الشرط . حجة داود قوله تعالى ﴿ ومن عاد فينتقم الله منه ﴾ جعل جزاء العائد الانتقام لا الكفارة .

﴿ المسألة العاشرة ﴾ قال الشافعي رحمه الله : إذا أصاب صيداً أعور أو مكسور اليد أو الرجل فداه بمثله ، والصحيح أحب إلي ، وفي هذا الكبير أولى من الصغير ، ويفدى الذكر

بالذكر، والأنثى بالأنثى، والأولى أن لا يعتبر، لأن نص القرآن إيجاب المثل، والأنثى وإن كانت أفضل من الذكر من حيث أن لحمها ألذ، فالذكر أفضل من الأنثى لأن لحمه أطيب وصورته أحسن. ثم قال تعالى ﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾ وفيه مسائل.

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس: يريد يحكم في جزاء الصيد رجلان صالحان ذوا عدل منكم أي من أهل ملتكم ودينكم فقيهان عدلان، فينظران إلى أشبه الأشياء به من النعم فيحكمان به، واحتج بهذه الآية من نصر قول أبي حنيفة رحمه الله في إيجاب القيمة، فقال: التقويم هو المحتاج إلى النظر والاجتهاد، وأما الخلقة والصورة، فظاهرة مشاهدة لا تحتاج فيها إلى الاجتهاد.

وجوابه: أن وجوه المشابهة بين النعم وبين الصيد مختلفة وكثيرة، فلا بد من الاجتهاد في تمييز الأقوى من الأضعف. والذي يدل على صحة ما ذكرناه، أنه قال ميمون بن مهران: جاء أعرابي إلى أبي بكر رضي الله عنه، فقال: إني أصبت من الصيد كذا وكذا، فسأل أبو بكر رضي الله عنه أبي بن كعب، فقال الأعرابي: أتيتك أسألك، وأنت تسأل غيرك، فقال أبو بكر رضي الله عنه: وما أنكرت من ذلك، قال الله تعالى ﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾ فشاورت صاحبي، فإذا اتفقنا على شيء أمرناك به. وعن قبيصة بن جابر أنه حين كان محرماً ضرب ظبياً فمات، فسأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وكان بجنبه عبد الرحمن بن عوف، فقال عمر لعبد الرحمن: ما ترى؟ قال: عليه شاة، قال: وأنا أرى ذلك، فقال: اذهب فاهد شاة. قال قبيصة: فخرجت إلى صاحبي وقلت له: إن أمير المؤمنين لم يدر ما يقول حتى سأل غيره، قال: ففاجأني عمر وعلاني بالدرة، وقال: أتقتل في الحرم وتسفه الحكم؟ قال الله تعالى ﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾ فأنا عمر، وهذا عبد الرحمن بن عوف.

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعي رحمه الله: الذي له مثل ضربان: ما حكمت فيه الصحابة بحكم لا يعدل عنه إلى غيره، لأنهم شاهدوا التنزيل، وحضروا التأويل، وما لم يحكم به الصحابة يرجع فيه إلى اجتهاد عدلين، فينظران إلى الأجناس الثلاثة من الأنعام فكل ما كان أقرب شبهاً به يوجبانه. وقال مالك: يجب التحكيم فيما حكمت به الصحابة، وفيما لم تحكم به. وحجة الشافعي رحمه الله: أن الآية تدل على أنه يجب أن يحكم به ذوا عدل، فإذا حكم به اثنان من الصحابة، فقد دخل تحت الآية، ثم إنهم أولى لما ذكرنا أنهم شاهدوا التنزيل، وحضروا التأويل.

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال الشافعي رحمه الله : يجوز أن يكون القاتل أحد العدلين إذا كان مخطئاً فيه ، فإن تعمد لا يجوز ، لأنه يفسق به ، وقال مالك : لا يجوز كما في تقويم المتلفات . حجة الشافعي رحمه الله : أنه تعالى أوجب أن يحكم به ذوا عدل ، وإذا صدر عنه القتل خطأ كان عدلاً ، فإذا حكم به هو وغيره فقد حكم به ذوا عدل ، وأيضاً روي أن بعض الصحابة أوطأ فرسه ظبياً ، فسأل عمر عنه ، فقال عمر : احكم ، فقال : أنت عدل يا أمير المؤمنين فاحكم ، فقال عمر رضي الله عنه : إنما أمرتك أن تحكم وما أمرتك أن تزكيني ، فقال : أرى فيه جدياً جمع الماء والشجر ، فقال : افعل ما ترى ، وعلى هذا التقدير قال أصحابنا : يجوز أن يكونا قاتلين .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ لو حكم عدلان بمثل ، وحكم عدلان آخران بمثل آخر ، فيه وجهان : أحدهما : يتخير ، والثاني : يأخذ بالأغلظ .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قال بعض مثبتي القياس : دلت الآية على أن العمل بالظن والاجتهاد جائز لأنه تعالى فوض تعيين المثل إلى اجتهاد الناس وظنونهم وهذا ضعيف لأنه لا شك أن الشارع تعبدنا بالعمل بالظن في صور كثيرة ، منها : الاجتهاد في القبلة ، ومنها : العمل بشهادة الشاهدين ، ومنها : العمل بتقويم المقومين في قيم المتلفات وأروش الجنايات ، ومنها : العمل بتحكيم الحكم في تعيين مثل الصيد المقتول ، كما في هذه الآية ، ومنها : عمل العامي بالفتوى ، ومنها : العمل بالظن في مصالح الدنيا ، إلا أنا نقول : لم قلتم إن تشبيه صورة شرعية بصورة شرعية في الحكم الشرعي هو من هذه المسائل التي عددتموها فذلك باطل في بديهة العقل ، وإن سلمتم المغايرة لم يلزم من كون الظن حجة في تلك الصور ، كونه حجة في مسألة القياس ، إلا إذا قيس هذه المسألة على تلك المسائل وذلك يقتضي إثبات القياس بالقياس ، وهو باطل ، وأيضاً فالفرق بين البابين ، لأن في جميع الصور المذكورة الحكم إنما ثبت في حق شخص واحد في زمان واحد في واقعة واحدة ، وأما الحكم الثابت بالقياس فإنه شرع عام في حق جميع المكلفين باق على وجه الدهر والتنصيص على أحكام الأشخاص الجزئية متعذر ، وأما التنصيص على الأحكام الكلية والشرائع العامة الباقية إلى آخر الدهر غير متعذر ، فظهر الفرق والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ هدياً بالغ الكعبة ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في الآية وجهان : الأول : أن يعني يحكمان به هدياً يساق إلى الكعبة فينحر هناك ، وهذا يؤكد قول من أوجب المثل من طريق الخلقة لأنه تعالى ، ثم يقل يحكمان

وطعام مساكين عطف بيان ، لأن الطعام هو الكفارة ولم تضف الكفارة إلى الطعام ، لأن الكفارة ليست للطعام ، وإنما الكفارة لقتل الصيد .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الشافعي ومالك وأبو حنيفة رحمهم الله : كلمة أو في هذه الآية للتخيير ، وقال أحمد وزفر إنها للترتيب .

حجة الأولين أن كلمة « أو » في أصل اللغة للتخيير ، والقول بأنها للترتيب ترك للظاهر .

حجة الباقين أن كلمة « أو » قد تجيء لا لمعنى التخيير ، كما في قوله تعالى ﴿ أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف ﴾ فإن المراد منه تخصيص كل واحد من هذه الأحكام بحالة معينة ، فثبت أن هذا اللفظ يحتمل الترتيب ، فنقول : والدليل دل على أن المراد هو الترتيب ، لأن الواجب ههنا شرع على سبيل التغليظ بدليل قوله ﴿ ليذوق وبال أمره ومن عاد فينتقم الله منه ﴾ والتخيير ينافي التغليظ .

والجواب : أن إخراج المثل ليس أقوى عقوبة من إخراج الطعام ، فالتخيير لا يقدح في القدر الحاصل من العقوبة في إيجاب المثل .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ إذا قتل صيداً له مثل فقال الشافعي رحمه الله : هو مخير بين ثلاثة أشياء : إن شاء أخرج المثل ، وإن شاء قوم المثل بدراهم ، ويشتري به طعاماً ويتصدق به ، وإن شاء صام ، وأما الصيد الذي لا مثل له ، فهو مخير فيه بين شيئين ، بين أن يقوم الصيد بالدراهم ويشتري بتلك الدراهم طعاماً ويتصدق به ، وبين أن يصوم ، فعلى ما ذكرنا الصيد الذي له مثل إنما يشترى الطعام بقيمة مثله . وقال أبو حنيفة ومالك رحمهما الله : إنما يشتري الطعام بقيمته ، حجة الشافعي أن المثل من النعم هو الجزاء ، والطعام بدل عنه فيعدل به كما يعدل عن الصوم بالطعام ، وأيضاً تقويم مثل الصيد أسهل في الضبط من تقويم نفس الصيد ، وحجة أبي حنيفة رحمه الله : أن مثل المتلف إذا وجب اعتبر بالمتلف لا بغيره من مكيل ، والطعام إنما وجب مثلا للمتلف فوجب أن يقدر به .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اختلفوا في موضع التقويم ، فقال أكثر الفقهاء : إنما يقوم في المكان الذي قتل الصيد فيه . وقال الشعبي : يقوم بمكة بثمن مكة لأنه يكفر بها .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قال الفراء : العدل ما عادل الشيء من غير جنسه ، والعدل المثل ، تقول عندي عدل غلامك أو شاتك إذا كان عندك غلام يعدل غلاماً أو شاة تعدل شاة ، أما إذا

جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أجمع المسلمون على أن المحرم يحرم عليه الصيد ، واختلفوا في الصيد الذي يصيده الحلال هل يحل للمحرم فيه أربعة أقوال : الأول : وهو قول علي وابن عباس وابن عمر وسعيد بن جبير وطاوس ، وذكره الثوري والشعبي أنه يحرم عليه بكل حال ، وعولوا فيه على قوله (وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما) وذلك لأن صيد البر يدخل فيه ما اصطاده المحرم وما اصطاده الحلال ، وكل ذلك صيد البر ، وروى أبو داود في سننه عن حميد الطويل عن إسحق بن عبد الله بن الحرث عن أبيه قال : كان الحرث خليفة عثمان على الطائف فصنع لعثمان طعاما وصنع فيه الحجل واليعاقيب ولحوم الوحش فبعث الى علي بن أبي طالب عليه السلام فجاءه الرسول مجيئه فقالوا له كل فقال علي : أطعموها قوما حلالا فانا حرم ، ثم قال علي عليه السلام أنشد الله من كان ههنا من أشجع أتعلمون أن رسول الله أهدى إليه رجل حمار وحش وهو محرم فأبى أن يأكله فقالوا نعم

﴿ والقول الثاني ﴾ أن لحم الصيد مباح للمحرم بشرط أن لا يصطاده المحرم ولا يصطاد له ، وهو قول الشافعي رحمه الله ، والحجة فيه ما روى أبو داود في سننه عن جابر قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول « صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه أو يصاد لكم » .

﴿ والقول الثالث ﴾ أنه إذا صيد للمحرم بغير إعانته وإشارته حل له وهو قول أبي حنيفة رحمه الله ، روي عن أبي قتادة أنه اصطاد حمار وحش وهو حلال في أصحاب محرمين له فسألوا الرسول ﷺ عنه فقال : هل أشرتم هل أعنتم فقالوا : لا ، فقال : هل بقي من لحمه شيء . أوجب الإباحة عند عدم الإشارة والإعانة من غير تفصيل

واعلم أن هذين القولين مفرعان على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد ، والثاني في غاية الضعف .

ثم قال تعالى ﴿ واتقوا الله الذي اليه تحشرون ﴾ والمقصود منه التهديد ليكون المرء مواظبا على الطاعة محترزا عن المعصية .

قوله تعالى ﴿ جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد ﴾

ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ

اعلم أن اتصال هذه الآية بما قبلها ، هو أن الله تعالى حرم في الآية المتقدمة الاصطياد على المحرم ، فبين أن الحرم كما أنه سبب لأمن الوحش والطير ، فكذلك هو سبب لأمن الناس عن الآفات والمخافات ، وسبب لحصول الخيرات والسعادات في الدنيا والآخرة ، وفيه مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن عامر قيما بغير ألف ، ومعناه المبالغة في كونه قائما بإصلاح مهمات الناس كقوله تعالى (دينا قيما) والباقون بالألف ، وقد استقصينا ذلك في سورة النساء .

﴿ المسألة الثانية ﴾ جعل فيه قولان : الأول : أنه بين وحكم ، الثاني : أنه صير ، فالأول بالأمر والتعريف ، والثاني بخلق الدواعي في قلوب الناس لتعظيمه والتقرب إليه .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ سميت الكعبة كعبة لارتفاعها ، يقال للجارية إذا نتأ ثديها وخرج كاعب وكعاب ، وكعب الإنسان يسمى كعبا لنتوه من الساق ، فالكعبة لما ارتفع ذكرها في الدنيا واشتهر أمرها في العالم سميت بهذا الاسم ، ولذلك فإنهم يقولون لمن عظم أمره فلان علا كعبه .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قوله قياما للناس أصله قوام لأنه من قام يقوم ، وهو ما يستقيم به الأمر ويصلح ، ثم ذكروا ههنا في كون الكعبة سببا لقوام مصالح الناس وجوها : الأول : أن أهل مكة كانوا محتاجين إلى حضور أهل الآفاق عندهم ليشتروا منهم ما يحتاجون إليه طول السنة ، فإن مكة بلدة ضيقة لا ضرع فيها ولا زرع ، وقلما يوجد فيها ما يحتاجون إليه ، فالله تعالى جعل الكعبة معظمة في القلوب حتى صار أهل الدنيا راغبين في زيارتها ، فيسافرون إليها من كل فج عميق لأجل التجارة ويأتون بجميع المطالب والمشتهيات ، فصار ذلك سببا لإسباغ النعم على أهل مكة . الثاني : أن العرب كانوا يتقاتلون ويغيرون إلا في الحرم ، فكان أهل الحرم آمنين على أنفسهم وعلى أموالهم حتى لو لقي الرجل قاتل أبيه أو ابنه في الحرم لم يتعرض له ، ولو جنى الرجل أعظم الجنايات ثم التجأ إلى الحرم لم يتعرض له ولهذا قال تعالى (أو لم

يرو أنا جعلنا حرماً آمناً ويتخطف الناس من حولهم) الثالث : أن أهل مكة صاروا بسبب الكعبة أهل الله وخاصته وسادة الخلق إلى يوم القيامة وكل أحد يتقرب إليهم ويعظمهم . والرابع أنه تعالى جعل الكعبة قواماً للناس في دينهم بسبب ما جعل فيها من المناسك العظيمة والطاعات الشريفة ، وجعل تلك المناسك سبباً لحط الخطيئات ، ورفع الدرجات وكثرة الكرامات

واعلم أنه لا يبعد حمل الآية على جميع هذه الوجوه ، وذلك لأن قوام المعيشة إما بكثرة المنافع وهو الوجه الأول الذي ذكرناه ، وإما بدفع الضرر وهو الوجه الثاني ، وإما بحصول الجاه والرياسة وهو الوجه الثالث ، وإما بحصول الدين وهو الوجه الرابع ، فلما كانت الكعبة سبباً لحصول هذه الأقسام الأربعة ، وثبت أن قوام المعيشة ليس إلا بهذه الأربعة ثبت أن الكعبة سبب لقوام الناس

﴿ المسألة الخامسة ﴾ المراد بقوله (قياماً للناس) أي لبعض الناس وهم العرب ، وإنما حسن هذا المجاز لأن أهل كل بلد إذا قالوا الناس فعلوا كذا وصنعوا كذا فهم لا يريدون إلا أهل بلدتهم فلهذا السبب خوطبوا بهذا الخطاب على وفق عادتهم .

﴿ المسألة السادسة ﴾ اعلم أن الآية دالة على أنه تعالى جعل أربعة أشياء سبباً لقيام الناس وقوامهم : الأول : الكعبة وقد بينا معنى كونها سبباً لقيام الناس . وأما الثاني : فهو الشهر الحرام ومعنى كونه سبباً لقيام الناس هو أن العرب كان يقتل بعضهم بعضاً في سائر الأشهر ، ويغير بعضهم على بعض ، فإذا دخل الشهر الحرام زال الخوف وقدروا على الأسفار والتجارات وصاروا آمنين على أنفسهم وأموالهم وكانوا يحصلون في الشهر الحرام من الأقوات ما كان يكفيهم طول السنة ، فلولا حرمة الشهر الحرام لهلكوا وتفانوا من الجوع والشدة فكان الشهر الحرام سبباً لقوام معيشتهم في الدنيا أيضاً ، فهو سبب لاكتساب الثواب العظيم بسبب إقامة مناسك الحج

واعلم أنه تعالى أراد بالشهر الحرام الأشهر الحرم الأربعة إلا أنه عبر عنها بلفظ الواحد لأنه ذهب به مذهب الجنس . وأما الثالث : فهو الهدي وهو إنما كان سبباً لقيام الناس ، لأن الهدي ما يهدى إلى البيت ويذبح هناك ويفرق لحمه على الفقراء فيكون ذلك نسكاً للمهدي وقواماً لمعيشة الفقراء . وأما الرابع : فهو القلائد ، والوجه في كونها قياماً للناس أن من قصد البيت في الشهر الحرام لم يتعرض له أحد ومن قصده في غير الشهر الحرام ومعه هدي ، وقد قلده وقلد نفسه من لحاء شجر الحرم لم يتعرض له أحد ، حتى أن الواحد من العرب يلقى الهدي مقلداً ، ويموت من الجوع فلا يتعرض له البتة ، ولم يتعرض لها صاحبها أيضاً ، وكل

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ (١٠١)

لأن الخبيث والطيب قسمان: أحدهما الذي يكون جسمانياً، وهو ظاهر لكل أحد، والثاني: الذي يكون روحانياً، وأخبث الخبائث الروحانية الجهل والمعصية، وأطيب الطيبات الروحانية معرفة الله تعالى وطاعته الله تعالى، وذلك لأن الجسم الذي يلتصق به شيء من النجاسات يصير مستقذراً عند أرباب الطباع السليمة، فكذلك الأرواح الموصوفة بالجهل بالله والإعراض عن طاعة الله تعالى تصير مستقذرة عند الأرواح الكاملة المقدسة، وأما الأرواح العارفة بالله تعالى المواظبة على خدمة الله تعالى، فإنها تصير مشرقة بأنوار المعارف الإلهية مبتهجة بالقرب من الأرواح المقدسة الطاهرة، وكما أن الخبيث والطيب في عالم الجسمانيات لا يستويان، فكذلك في عالم الروحانيات لا يستويان، بل المباينة بينهما في عالم الروحانيات أشد، لأن مضرة خبث الخبيث الجسماني شيء قليل، ومنفعة طيبه مختصرة، وأما خبث الخبيث الروحاني فمضرته عظيمة دائمة أبدية، وطيب الطيب الروحاني فمنفعته عظيمة دائمة أبدية، وهو القرب من جوار رب العالمين، والانخراط في زمرة الملائكة المقربين، والمرافقة مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، فكان هذا من أعظم وجوه الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية.

ثم قال تعالى: ﴿ولو أعجبك كثرة الخبيث﴾ يعني أن الذي يكون خبيثاً في عالم الروحانيات، قد يكون طيباً في عالم الجسمانيات، ويكون كثير المقدار، وعظيم اللذة، إلا أنه مع كثرة مقداره ولذة متناوله وقرب وجدانه، سبب للحرمان من السعادات الباقية الأبدية السرمدية، التي إليها الإشارة بقوله ﴿والباقيات الصالحات خير عند ربك﴾ وإذا كان الأمر كذلك فالخبيث ولو أعجبك كثرته، يمتنع أن يكون مساوياً للطيب الذي هو المعرفة والمحبة والطاعة والابتهاج بالسعادات الروحانية والكرامات الربانية.

ولما ذكر تعالى هذه الترغيبات الكثيرة في الطاعة، والتحذيرات عن المعصية، أتبعها بأمر يؤكدها، فقال تعالى: ﴿فاتقوا الله يا أولي الألباب لعلكم تفلحون﴾ أي فاتقوا الله بعد هذه البيانات الجلية، والتعريفات القوية، ولا تقدموا على مخالفته لعلكم تصيرون فائزين بالمطالب الدنيوية والدينية العاجلة والآجلة.

قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾ في الآية

قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ (١٠٢)

﴿ المسألة الأولى ﴾ في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه: الأول: أنه تعالى لما قال (ما على الرسول إلا البلاغ) صار التقدير كأنه قال: ما بلغه الرسول إليكم فخذوه، وكونوا منقادين له، وما لم يبلغه الرسول إليكم فلا تسألوا عنه، ولا تخوضوا فيه، فإنكم إن خضتم فيما لا تكليف فيه عليكم فربما جاءكم بسبب ذلك الخوض الفاسد من التكاليف ما يثقل عليكم ويشق عليكم. الثاني: أنه تعالى لما قال (ما على الرسول إلا البلاغ) وهذا ادعاء منه للرسالة، ثم إن الكفار كانوا يطالبونه بعد ظهور المعجزات، بمعجزات أخر على سبيل التعنت كما قال تعالى حاكياً عنهم (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً) إلى قوله (قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً) والمعنى إني رسول أمرت بتبليغ الرسالة والشرائع والأحكام إليكم، والله تعالى قد أقام الدلالة على صحة دعواي في الرسالة بإظهار أنواع كثيرة من المعجزات، فبعد ذلك طلب الزيادة من باب التحكم وذلك ليس في وسعي، ولعل إظهارها يوجب ما يسوؤكم مثل أنها لو ظهرت فكل من خالف بعد ذلك استوجب العقاب في الدنيا، ثم إن المسلمين لما سمعوا الكفار يطالبون الرسول صلى الله عليه وسلم بهذه المعجزات، وقع في قلوبهم ميل إلى ظهورها فعرفوا في هذه الآية أنهم لا ينبغي أن يطلبوا ذلك فربما كان ظهورها يوجب ما يسوؤهم.

﴿ الوجه الثالث ﴾ أن هذا متصل بقوله (والله يعلم ما تبدون وما تكتمون) فاتركوا الأمور على ظواهرها ولا تسألوا عن أحوال مخفية إن تبد لكم تسؤكم.

﴿ المسألة الثانية ﴾ أشياء جمع شيء، وهو غير منصرف، وللنحويين في سبب امتناع الصرف وجوه: الأول: قال الخليل وسيبويه: قولنا شيء جمعه في الأصل شيئاء على وزن فعلاء، فاستثقلوا اجتماع الهمزتين في آخره، فنقلوا الهمزة الأولى التي هي لام الفعل إلى أول الكلمة فجاءت لفعاء، وذلك يوجب منع الصرف لثلاثة أوجه، واحد منها مذكور، واثنان خطرا ببالي.

أما الأول: وهو المذكور فهو أن الكلمة لما كانت في الأصل على وزن فعلاء، مثل حمراء، لا جرم لم تنصرف كما لم ينصرف حمراء. والثاني: أنها لما كانت في الأصل شيئاء ثم جعلت أشياء كان ذلك تشبيهاً بالمعدول كما في عامر وعمر، وزافر وزفر، والعدل أحد أسباب منع الصرف. الثالث: وهو أنا إذا نقلنا حرف الأخير منه وجعلناه أوله، والكلمة

من حيث إنها قطع منها الحرف الأخير صارت كنصف الكلمة ، ونصف الكلمة لا يقبل الإعراب . ومن حيث إن ذلك الحرف الذي قطعناه منها ما حذفناه بالكلية ، بل أضفناه بأوله ، كانت الكلمة كأنها باقية بتمامها ، فلا جرم منعناه ، بعض وجوه الإعراب دون البعض ، تنبيهاً على هذه الحالة ، فهذا ما خطر بالبال في هذا المقام .

﴿ الوجه الثاني ﴾ في بيان السبب في منع الصرف ما ذكره الأخفش والفراء : وهو أن أشياء وزنه أفعلاء ، كقوله أصدقاء وأصفياء ، ثم إنهم استثقلوا اجتماع الهمزتين فحذفوا الهمزة ، فلما كان أشياء في الأصل أشياء على وزن أصدقاء وأصفياء ، وكان ذلك مما لا يجرى فيه الصرف ، فكذا هنا .

﴿ الوجه الثالث ﴾ ما ذكره الكسائي : وهو أن أشياء على وزن أفعال ، إلا أنهم لم يصرفوه لكونه شبيهاً في الظاهر بحمراء وصفراء ، وألزمه الزجاج أن لا يصرف أسماء وأبناء ، ويمكن أن سؤال الزجاج ليس بشيء ، لأن للكسائي أن يقول : القياس يقتضي ذلك في أسماء وأبناء ، إلا أنه ترك العمل به للنص ، لأن النص أقوى من القياس ، ولم يوجد النص في لفظ أشياء فوجب الجري فيه على القياس ، ولأن المحققين من النحويين اتفقوا على أن العلل النحوية لا توجب الاطراد ، ألا ترى أنا إذا قلنا الفاعلية توجب الرفع ، لزمنا أن نحكم بحصول الرفع في جميع المواضع ، كقولنا ضربني هؤلاء وضربني هذا بل نقول . القياس ذلك فيعمل به ، إلا إذا عارضه نص . فكذا القول فيما أورده الزجاج على الكسائي .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ روى أنس أنهم سألوا النبي صلى الله عليه وسلم فأكثروا المسألة ، فقام على المنبر فقال : سلوني فوالله لا تسألوني عن شيء ما دمت في مقامي هذا إلا حدثتكم به ، فقام عبد الله بن حذافة السهمي وكان يطعن في نسبه ، فقال يا نبي الله من أبي ؟ فقال : أبوك حذافة بن قيس ، وقال سراقة بن مالك ويروى عكاشة بن محصن يا رسول الله الحج علينا في كل عام ؟ فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أعاد مرتين أو ثلاثة ، فقال عليه الصلاة والسلام : ويحك وما يؤمنك أن أقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ، ولو وجبت لتركتم ، ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، وقام آخر فقال يا رسول الله أين أبي ؟ فقال في النار ، ولما اشتد غضب الرسول صلى الله عليه وسلم قام عمر وقال : رضينا بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد نبياً فأنزل الله تعالى هذه الآية .

واعلم أن السؤال عن الأشياء ربما يؤدي إلى ظهور أحوال مكتومة يكره ظهورها وربما

﴿ الوجه الثالث في تأويل الآية ﴾ أن قوله (لا تسألوا عن أشياء) دل على سؤالاتهم عن تلك الأشياء ، فقوله (وإن تسألوا عنها) أي وإن تسألوا عن تلك السؤالات حين ينزل القرآن يبين لكم أن تلك السؤالات هل هي جائزة أم لا . والحاصل أن المراد من هذه الآية أنه يجب السؤال أولاً ، وأنه هل يجوز السؤال عن كذا وكذا أم لا

ثم قال تعالى (عفا الله عنها ﴾ وفيه وجوه . الأول : عفا الله عما سلف من مسألتكم وإغضابكم للرسول بسببها ، فلا تعودوا إلى مثلها . الثاني : أنه تعالى ذكر أن تلك الأشياء التي سألوا عنها إن أبديت لهم ساءتهم ، فقال (عفا الله عنها) يعني عما ظهر عند تلك السؤالات مما يسوؤكم ويثقل ويشق في التكليف عليكم . الثالث : في الآية تقديم وتأخير والتقدير : لا تسألوا عن أشياء عفا الله عنها إن تبد لكم تسؤكم) وهذا ضعيف لأن الكلام إذا استقام من غير تغيير النظم لم يجز المصير إلى التقديم والتأخير ، وعلى هذا الوجه فقوله (عفا الله عنها) أي أمسك عنها وكف عن ذكرها ولم يكلف فيها بشيء ، وهذا كقوله عليه الصلاة والسلام « عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق » أي خففت عنكم بإسقاطها

ثم قال تعالى ﴿ والله غفور حليم ﴾ وهذه الآية تدل على أن المراد من قوله عفا الله عنها ما ذكرناه في الوجه الأول

ثم قال تعالى ﴿ قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين ﴾ قال المفسرون : يعني قوم صالح سألوا الناقة ثم عقروها . وقوم موسى قالوا : أرنا الله جهرة فصار ذلك وبالاً عليهم ، وبنو إسرائيل قالوا لنبي لهم : ابعث لنا ملكاً نقاتل في سبيل الله فقال تعالى (فلما كتب عليهم القتال تولوا إلا قليلاً منهم ، وقالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه) فسألوها ثم كفروا بها ، وقوم عيسى سألوا المائدة ثم كفروا بها ، فكأنه تعالى يقول : أولئك سألوا فلما أعطوا سؤلهم ساءهم ذلك فلا تسألوا عن أشياء فلعلكم إن أعطيتم سؤلكم ساءكم ذلك . فإن قيل : إنه تعالى قال : أولاً (لا تسألوا عن أشياء) ثم قال ههنا (قد سألها قوم من قبلكم) وكان الأولى أن يقول : قد سأل عنها قوم فما السبب في ذلك .

قلنا الجواب من وجهين : الأول : أن السؤال عن الشيء عبارة عن السؤال عن حالة من أحواله ، وصفة من صفاته ، وسؤال الشيء عبارة عن طلب ذلك الشيء في نفسه ، يقال سألته درهماً أي طلبت منه الدرهم ويقال : سألته عن الدرهم أي سألته عن صفة الدرهم وعن نعته . فالمتقدمون إنما سألوا من الله إخراج الناقة من الصخرة ، وإنزال المائدة من السماء ، فهم سألوا نفس الشيء ، وأما أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فهم ما سألوا

مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٠٣﴾

ذلك، وإن سألوا عن أحوال الأشياء وصفاتها، فلما اختلف السؤالان في النوع، اختلفت العبارة أيضاً إلا أن كلا القسمين يشتركان في وصف واحد، وهو أنه خوض في الفضول، وشروع فيما لا حاجة إليه، وفيه خطر المفسدة، والشيء الذي لا يحتاج إليه ويكون فيه خطر المفسدة، يجب على العاقل الاحتراز عنه، فبين تعالى أن قوم محمد عليه السلام في السؤال عن أحوال الأشياء مشابهون لأولئك المتقدمين في سؤال تلك الأشياء في كون كل واحد منهما فضولاً وخوضاً فيما لا فائدة فيه.

﴿الوجه الثاني﴾ أن الكناية في قوله (قد سألها) غير عائدة إلى الأشياء التي سألوا عنها، بل عائدة إلى سؤالاتهم عن تلك الأشياء، والتقدير: قد سأل تلك السؤالات الفاسدة التي ذكرتموها قوم من قبلكم، فلما أجيبوا عنها أصبحوا بها كافرين.

قوله تعالى ﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام﴾ في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى لما منع الناس من البحث عن أمور ما كلفوا بالبحث عنها كذلك منعهم عن التزام أمور ما كلفوا التزامها، ولما كان الكفار يحرمون على أنفسهم الانتفاع بهذه الحيوانات وإن كانوا في غاية الاحتياج إلى الانتفاع بها، بين تعالى أن ذلك باطل فقال (ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام).

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه يقال: جعل وعمل وطفق وفعل وأنشأ وأقبل، وبعضها أعم من بعض، وأكثرها عموماً فعل، لأنه واقع على أعمال الجوارح وأعمال القلوب، أما أنه واقع على أعمال الجوارح فظاهر، وأما أنه واقع على أعمال القلوب، فالدليل عليه قوله تعالى (لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء نحن ولا آباؤنا) إلى قوله (كذلك فعل الذين من قبلهم) وأما عمل فإنه أخص من فعل، لأنه لا يقع إلا على أعمال الجوارح، ولا يقع على الهم والعزم والقصد، والدليل عليه قوله عليه السلام «نية المؤمن خير من عمله» جعل النية خيراً من العمل، فلو كانت النية عملاً، لزم كون النية خيراً من نفسها. وأما جعل فله وجوه: أحدها الحكم ومنه قوله (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً) وثانيها الخلق، ومنه قوله (وجعل الظلمات والنور) وثالثها بمعنى التصيير ومنه قوله (إنا جعلناه

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ۚ أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٠٤﴾

والإتعاب والإيلام

قلنا: الإنسان مخلوق لخدمة الله تعالى وعبوديته، فإذا تمرد عن طاعة الله تعالى عوقب بضرب الرق عليه، فإذا أزيل الرق عنه تفرغ لعبادة الله تعالى، فكان ذلك عبادة مستحسنة، وأما هذه الحيوانات فإنها مخلوقة لمنافع المكلفين، فتركها وإهمالها يقتضي فوات منفعة على مالكها من غير أن يحصل في مقابلتها فائدة، فظهر الفرق، وأيضاً الإنسان إذا كان عبداً فأعتق قدر على تحصيل مصالح نفسه، وأما البهيمة إذا أعتقت وتركت لم تقدر على رعاية مصالح نفسها فوقعت في أنواع من المحنة أشد وأشق مما كانت فيها حال ما كانت مملوكة فظهر الفرق

ثم قال تعالى ﴿ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون﴾

قال المفسرون: إن عمرو بن لحي الخزاعي كان قد ملك مكة وكان أول من غير دين إسماعيل، فاتخذ الأصنام، ونصب الأوثان، وشرع البحيرة والسائبة والوصيلة والحام. قال النبي صلى الله عليه وسلم: فلقد رأيته في النار يؤذي أهل النار بريح قصبه، والقصب المعى وجمعه الأقصاب، ويروى يجر قصبه في النار. قال ابن عباس: قوله (ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب) يريد عمرو بن لحي وأصحابه، يقولون على الله هذه الأكاذيب والأباطيل في تحريمهم هذه الأنعام، والمعنى أن الرؤساء يفترون على الله الكذب، فأما الأتباع والعوام فأكثرهم لا يعقلون، فلا جرم يقبلون عن الله هذه الأكاذيب من أولئك الرؤساء.

ثم قال تعالى ﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون﴾

والمعنى معلوم وهو رد على أصحاب التقليد وقد استقصينا الكلام فيه في مواضع كثيرة

واعلم أن الواو في قوله (أو لو كان آباؤهم) واو الحال دخلت عليها همزة الإنكار، وتقديره: أحسبهم ذلك ولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون

واعلم أن الاقتداء إنما يجوز بالعالم المهتدي، وإنما يكون عالماً مهتدياً إذا بنى قوله على

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴿١٠٥﴾

أصحابه والتقليد، وإذا لم يكن كذلك لم يكن عالماً مهتدياً، فوجب أن لا يجوز الاكتفاء به

قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم ﴾ في الآية مسائل.

﴿ المسألة الأولى ﴾ لما بين أنواع التكاليف والشرائع والأحكام ثم قال (ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون) إلى قوله (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا) فكأنه تعالى قال ، إن هؤلاء الجهال مع ما تقدم من أنواع المبالغة في الإعذار والإنذار والترغيب والترهيب لم ينتفعوا بشيء منه بل بقوا مصرين على جهلهم مجدين على جهالاتهم وضلالاتهم ، فلا تبالوا أيها المؤمنون بجهالتهم وضلالتهم بل كونوا منقادين لتكاليف الله مطيعين لأوامره ونواهيه ، فلا يضركم ضلالتهم وجهالتهم ، فلهذا قال (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم)

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (عليكم أنفسكم) أي احفظوها من ملابسة المعاصي والإصرار على الذنوب قال النحويون عليك وعندك ودونك من جملة أسماء الأفعال ، فتعديها العرب إلى المفعول ، ويقيمونها مقام الفعل ، وينصبون بها ، فيقال عليك زيداً كأنه قال خذ زيداً فقد علاك ، أي أشرف عليك ، وعندك زيداً ، أي حضرك فخذه ودونك ، أي قرب منك فخذه ، فهذه الأحرف الثلاثة لا اختلاف بين النحويين في إجازة النصب بها ونقل صاحب الكشاف (عليكم أنفسكم) بالرفع عن نافع

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ذكروا في سبب النزول وجوهاً : أحدها ، ما روى الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قبل من أهل الكتاب الجزية ولم يقبل من العرب إلا الإسلام أو السيف ، عير المنافقون المؤمنين بقبول الجزية من بعض الكفرة دون البعض ، فنزلت هذه الآية أي (لا يضركم) ملامة اللائمين إذا كنتم على الهدى . وثانيها أن المؤمنين كان يشتد عليهم بقاء الكفار في كفرهم وضلالتهم ، فقيل لهم عليكم أنفسكم وما كلفتم من إصلاحها والمشي بها في طريق الهدى (لا يضركم) ضلال الضالين ولا جهل

الجاهلين ، وثالثها : أن المؤمنين كانوا يتحسرون لعشائرهم لما ماتوا على الكفر فنهوا عن ذلك ، والأقرب عندي أنه لما حكى عن بعضهم أنه إذا قيل لهم (تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا) ذكر تعالى هذه الآية ، والمقصود منها بيان أنه لا ينبغي للمؤمنين أن يتشبهوا بهم في هذه الطريقة الفاسدة ، بل ينبغي أن يكونوا مصرين على دينهم ، وأن يعلموا أنه لا يضرهم جهل أولئك الجاهلين إذا كانوا راسخين في دينهم ثابتين فيه .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قد يقال : ظاهر هذه الآية يوهم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير واجب .

فالجواب عنه من وجوه : الأول : وهو الذي عليه أكثر الناس ، أن الآية لا تدل على ذلك بل توجب أن المطيع لربه لا يكون مؤاخذاً بذنوب العاصي ، فأما وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فثابت بالدلائل . خطب الصديق رضي الله عنه فقال : إنكم تقرؤون هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) وتضعونها غير موضعها وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إن الناس إذا رأوا المنكر فلم ينكروه يوشك أن يعمهم الله بعقاب » .

﴿ والوجه الثاني في تأويل الآية ﴾ ما روي عن ابن مسعود وابن عمر أنهما قالا قوله (عليكم أنفسكم) يكون هذا في آخر الزمان . قال ابن مسعود : ما قربت هذه الآية ليس هذا زمانها ، ما دامت قلوبكم واحدة ولم تلبسوا شيعاً ولم يذق بعضكم بأس بعض ، فأمروا وانهوا ، فإذا اختلفت القلوب والأهواء وألبستم شيعاً ووكل كل امرئ ونفسه ، فعند ذلك جاء تأويل هذه الآية . وهذا القول عندي ضعيف ، لأن قوله (يا أيها الذين آمنوا) خطاب عام ، وهو أيضاً خطاب مع الحاضرين فكيف يخرج الحاضر ويخص الغائب .

﴿ والوجه الثالث في تأويل الآية ﴾ ما ذهب إليه عبد الله بن المبارك فقال : هذه أوكد آية في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه قال (عليكم أنفسكم) يعني عليكم أهل دينكم ولا يضركم من ضل من الكفار ، وهذا كقوله (فاقتلوا أنفسكم) يعني أهل دينكم فقوله (عليكم أنفسكم) يعني بأن يعظ بعضكم بعضاً ويرغب بعضكم بعضاً في الخيرات ، وينفره عن القبائح والسيئات ، والذي يؤكد ذلك ما بينا أن قوله (عليكم أنفسكم) معناه احفظوا أنفسكم ، فكان ذلك أمراً بأن نحفظها فإن لم يكن ذلك الحفظ إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان ذلك واجباً .

﴿ والوجه الرابع ﴾ أن الآية مخصوصة بالكفار الذين علم أنه لا ينفعهم الوعظ ، ولا يتركون الكفر بسبب الأمر بالمعروف ، فههنا لا يجب على الإنسان أن يأمرهم بالمعروف ،

﴿ المسألة الثانية ﴾ اختلف المفسرون في قوله « منكم » على قولين : الأول : وهو قول عامة المفسرين أن المراد : اثنان ذوا عدل منكم يا معشر المؤمنين ، أي من أهل دينكم وملتكم ، وقوله (أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض) يعني أو شهادة آخرين من غير أهل دينكم وملتكم إن كنتم في السفر ، فالعدلان المسلمان صالحان للشهادة في الحضر والسفر ، وهذا قول ابن عباس ، وأبي موسى الأشعري ، وسعيد بن جبير ، وسعيد بن المسيب ، وشريح ومجاهد وابن سيرين وابن جريج ، قالوا : إذا كان الإنسان في الغربة ، ولم يجد مسلماً يشهده على وصيته ، جاز له أن يشهد يهودياً أو نصرانياً أو مجوسياً أو عابد الوثن أو أي كافر كان ، وشهادتهم مقبولة ، ولا تجوز شهادة الكافرين على المسلمين إلا في هذه الصورة قال الشعبي رحمه الله : مرض رجل من المسلمين في الغربة ، فلم يجد أحداً من المسلمين يشهده على وصيته ، فأشهد رجلين من أهل الكتاب ، فقدما الكوفة وأتيا أبا موسى الأشعري ، وكان والياً عليها فأخبراه بالواقعة وقدما تركته ووصيته ، فقال أبو موسى : هذا أمر لم يكن بعد الذي كان في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام ، ثم حلّفهما في مسجد الكوفة بعد العصر ، بالله أنهما ما كذبا ولا بدلا وأجاز شهادتهما ، ثم إن القائلين بهذا القول ، منهم من قال هذا الحكم بقي محكماً ومنهم من قال صار منسوخاً .

﴿ القول الثاني ﴾ وهو قول الحسن والزهري وجمهور الفقهاء : أن قوله (ذوا عدل منكم) أي من أقاربكم وقوله (أو آخران من غيركم) أي من الأجانب إن أنتم ضربتم في الأرض أي إن وقع الموت في السفر ، ولم يكن معكم أحد من أقاربكم ، فاستشهدوا أجنبيين على الوصية ، وجعل الأقارب أولاً لأنهم أعلم بأحوال الميت وهم به أشفق ، وبورثته أرحم وأرأف . واحتج الذاهبون إلى القول الأول على صحة قولهم بوجوه :

﴿ الحجة الأولى ﴾ أنه تعالى قال في أول الآية (يا أيها الذين آمنوا) فعمّ بهذا الخطاب جميع المؤمنين ، فلما قال بعده (أو آخران من غيركم) كان المراد أو آخران من غير المؤمنين لا محالة .

﴿ الحجة الثانية ﴾ أنه تعالى قال (أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض) وهذا يدل على أن جواز الاستشهاد بهذين الآخرين مشروط بكون الشهيد في السفر ، فلو كانا هذان الشاهدان مسلمين ، لما كان جواز الاستشهاد بهما مشروطاً بالسفر ، لأن استشهاد المسلم جائز في السفر والحضر .

﴿ الحجة الثالثة ﴾ الآية دالة على وجوب الحلف على هذين الشاهدين من بعد الصلاة ،

ثم قال تعالى ﴿ أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض فأصابتكم مصيبة الموت ﴾

وفيه مسألتان

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله (أو آخران) عطف على قوله (اثنان) والتقدير شهادة بينكم أن يشهد اثنان منكم أو آخران من غيركم

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (إن أنتم ضربتم في الأرض فأصابتكم مصيبة الموت) المقصود منه بيان أن جواز الاستشهاد بالآخرين من غيرهم مشروط بما إذا كان المستشهد مسافراً ضارباً في الأرض وحضرت علامات نزول الموت به

ثم قال تعالى ﴿ تحبسونهما من بعد الصلاة ﴾ وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ تحبسونهما ، أي توقفونهما كما يقول الرجل مر بي فلان على فرس فحبس على دابته أي أوقفها وحبست الرجل في الطريق أكلمه أي أوقفته

فإن قيل : ما موقع تحبسونهما

قلنا : هو استئناف كأنه قيل كيف نعمل إن حصلت الريبة فيهما فقيل تحبسونهما

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (من بعد الصلاة) فيه قولان : الأول قال ابن عباس من بعد صلاة أهل دينهما ، والثاني قال عامة المفسرين من بعد صلاة العصر

فإن قيل كيف عرف أن المراد هو صلاة العصر ، مع أن المذكور هو الصلاة مطلقة .

قلنا إنما عرف هذا التعيين بوجوه : أحدها أن هذا الوقت كان معروفاً عندهم بالتحليف بعدها فالتقييد بالمعروف المشهور أغنى عن التقييد باللفظ ، وثانيها : ما روي أنه لما نزلت هذه الآية على النبي صلى الله عليه وسلم صلاة العصر ، ودعا بعدي وتميم ، فاستحلفهما عند المنبر ، فصار فعل الرسول دليلاً على التقييد ، وثالثها أن جميع أهل الأديان يعظمون هذا الوقت ويذكرون الله فيه ويحترزون عن الحلف الكاذب ، وأهل الكتاب يصلون لطلوع الشمس وغروبها

﴿ والقول الثالث ﴾ قال الحسن أراد بعد الظهر أو بعد العصر ، لأن أهل الحجاز كانوا يقعدون للحكومة بعدهما .

﴿ والقول الرابع ﴾ أن المراد بعد أداء الصلاة أي صلاة كانت . والغرض من التحليف بعد إقامة الصلاة هو أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، فكان احتراز الحالف عن الكذب في ذلك الوقت أتم وأكمل ، والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال الشافعي رحمه الله : الأيمان تغلظ في الدماء والطلاق والعتاق والمال إذا بلغ مائتي درهم في الزمان والمكان ، فيحلف بعد العصر بمكة بين الركن والمقام ، وبالمدينة عند المنبر ، وفي بيت المقدس عند الصخرة ، وفي سائر البلدان في أشرف مساجدها . وقال أبو حنيفة رحمه الله : يحلف من غير أن يختص الحلف بزمان أو مكان ، وهذا على خلاف الآية ، ولأن المقصود منه التهويل والتعظيم ، ولا شك أن الذي ذكره الشافعي رضي الله عنه أقوى .

ثم قال تعالى ﴿ فيقسمان بالله إن ارتبتم لا نشتري به ثمناً ولو كان ذا قربى ﴾ وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ الفاء في قوله (فيقسمان بالله) للجزاء يعني تحبسونهما فيقسمان لأجل ذلك الحبس على القسم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (إن ارتبتم) اعتراض بين القسم والمقسم عليه ، أي إن ارتبتم في شأنهما واتهمتموهما فحلفوهما ، وبهذا يحتج من يقول الآية نازلة في إشهاد الكفار ، لأن تحليف الشاهد المسلم غير مشروع ، ومن قال الآية نازلة في حق المسلم قال إنها منسوخة ، وعن علي عليه السلام أنه كان يحلف الشاهد والراوي عند التهمة .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (لا نشتري به ثمناً) يعني يقسمان بالله أنا لا نبيع عهد الله بشيء من الدنيا قائلين لا نشتري به ثمناً ، وهو كقوله (إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً) أي لا نأخذ ولا نستبدل ، ومن باع شيئاً فقد اشترى ثمنه ، وقوله (ولو كان ذا قربى) أي لا نبيع عهد الله بشيء من الدنيا ولو كان ذلك الشيء حظوة ذي قربى أو نفعه ، وخص ذا القربى بالذكر لأن الميل إليهم أتم والمداهنة بسببهم أعظم ، وهو كقوله (كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين) .

ثم قال تعالى ﴿ ولا نكتم شهادة الله ﴾ وفيه مسألتان

﴿ الأولى ﴾ هذا عطف على قوله (لا نشتري به ثمناً) يعني أنهما يقسمان حال ما يقولان لا نشتري به ثمناً ولا نكتم شهادة الله أي الشهادة التي أمر الله بحفظها وإظهارها

رسول الله صلى الله عليه وسلم سبيلهما وكتما الإناء مدة ثم ظهر، واختلفوا فقيل وجد بمكة

وقيل لما طالت المدة أظهرا الإناء فبلغ ذلك بني سهم فطلبوه منهما فقالا كنا اشتريناه من بديل، فقالوا ألم نقل لكم هل باع صاحبنا شيئاً من متاعه فقلتما لا؟ فقالا لم يكن عندنا بينة فكرهنا أن نقر لكم فكتمنا لذلك، فرفعوا القصة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى (فإن عثر) الآية، فقام عمرو بن العاص والمطلب بن أبي رفاعة السهميان فحلفا بالله بعد العصر فدفع الرسول صلى الله عليه وسلم الإناء إليهما وإلى أولياء الميت، وكان تميم الداري يقول بعدما أسلم: صدق الله ورسوله أنا أخذت الإناء فأتوب إلى الله تعالى، وعن ابن عباس أنه بقيت تلك الواقعة مخفية إلى أن أسلم تميم الداري فلما أسلم أخبر بذلك وقال: حلفت كاذباً وأنا وصاحبي بعنا الإناء بألف وقسمنا الثمن، ثم دفع خمسمائة درهم من نفسه ونزع من صاحبه خمسمائة أخرى ودفع الألف إلى موالي الميت.

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (فآخران يقومان مقامهما) أي مقام الشاهدين اللذين هما من غير ملتنا، وقوله (من الذين استحق عليهم الأوليان) المراد به موالي الميت، وقد أكثر الناس في أنه لم وصف موالي الميت بهذا الوصف، والأصح عندي فيه وجه واحد، وهو أنهم إنما وصفوا بذلك لأنه لما أخذ مالهم فقد استحق عليهم مالهم، فإن من أخذ مال غيره فقد حاول أن يكون تعلقه بذلك المال مستعلياً على تعلق مالكه به، فصح أن يقال إنه قد استحق عليه ذلك المال.

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أما قوله (الأوليان) ففيه وجوه: الأول: أن يكون خبر المبتدأ محذوف والتقدير: هما الأوليان، وذلك لأنه لما قال فآخران يقومان مقامهما، فكأنه قيل: ومن هما؟ فقيل الأوليان. والثاني: أن يكون بدلاً من الضمير الذي في يقومان والتقدير فيقوم الأوليان. والثالث: أجاز الأخفش أن يكون قوله (الأوليان) صفة لقوله (فآخران) وذلك لأن النكرة إذا تقدم ذكرها ثم أعيد عليها الذكر صارت معرفة، كقوله تعالى (كمشكاة فيها مصباح) فالمصباح نكرة ثم قال (المصباح في زجاجة) ثم قال (الزجاجة)، وهذا مثل قولك: رأيت رجلاً، ثم تقول: رأيت الرجل، فصار بالعود إلى ذكره معرفة. الرابع: يجوز أن يكون قوله (الأوليان) بدلاً من قوله (فآخران)، وإبدال المعرفة من النكرة كثير.

﴿ المسألة الرابعة ﴾ إنما وصفهما بأنهما أوليان لوجهين: الأول: معنى الأوليان الأقربان إلى الميت. الثاني: يجوز أن يكون المعنى الأوليان باليمين، والسبب فيه أن الوصيين ادعيا أن الميت باع الإناء الفضة فانتقل اليمين إلى موالي الميت، لأن الوصيين قد

يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ

في هذه السورة من الأحكام ، والحكم الذي ذكرناه في هذه الآية منسوخ عند أكثر الفقهاء والله أعلم بأسرار كلامه .

قوله تعالى ﴿ يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم ﴾

اعلم أن عادة الله تعالى جارية في هذا الكتاب الكريم أنه إذا ذكر أنواعاً كثيرة من الشرائع والتكاليف والأحكام ، أتبعها إما بالإلهيات ، وإما بشرح أحوال الأنبياء ، أو بشرح أحوال القيامة ليصير ذلك مؤكداً لما تقدم ذكره من التكاليف والشرائع فلا جرم لما ذكر فيما تقدم أنواعاً كثيرة من الشرائع أتبعها بوصف أحوال القيامة أولاً ، ثم ذكر أحوال عيسى ، أما وصف أحوال القيامة فهو قوله (يوم يجمع الله الرسل) وفيه مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ في هذه الآية قولان : أحدهما : أنه متصلة بما قبلها وعلى هذا التقدير ففيه وجهان . الأول : قال الزجاج تقديره : واتقوا الله يوم يجمع الله الرسل ، ولا يجوز أن ينصب على الظرف لهذا الفعل لأنهم لم يؤمروا بالتقوى في ذلك اليوم ، ولكن على المفعول به . الثاني : قال القفال رحمه الله : يجوز أن يكون التقدير : والله لا يهدي القوم الفاسقين يوم يجمع الله الرسل ، أي لا يهديهم إلى الجنة كما قال (ولا ليهديهم طريقاً إلا طريق جهنم)

﴿ والقول الثاني ﴾ أنه منقطعة عما قبلها ، وعلى هذا التقدير فيه أيضاً وجهان . الأول : أن التقدير : اذكر يوم يجمع الله الرسل . والثاني : أن يكون التقدير : يوم يجمع الله الرسل كان كيت وكيت .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال صاحب الكشاف قوله ماذا منتصب بأجبتم انتصاب مصدره على معنى أي إجابة أجبتم إجابة إنكار أم إجابة إقرار ، ولو أريد الجواب لقيل بماذا أجبتم . فإن قيل : وأي فائدة في هذا السؤال ؟ قلنا : توبيخ قومهم كما أن قوله (وإذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت) المقصود منه توبيخ من فعل ذلك الفعل

قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴿١٠٩﴾ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ
نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا
وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ

﴿ المسألة الثالثة ﴾ ظاهر قوله تعالى ﴿ قالوا لا علم لنا إنك أنت علام الغيوب ﴾ يدل على أن الأنبياء لا يشهدون لأممهم ، والجمع بين هذا وبين قوله تعالى (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً) مشكل . وأيضاً قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) فإذا كانت أمتنا تشهد لسائر الناس فالأنبياء أولى بأن يشهدوا لأممهم بذلك .

والجواب عنه من وجوه : الأول : قال جمع من المفسرين إن للقيامة زلازل وأهوالاً بحيث تزول القلوب عن مواضعها عند مشاهدتها ، فالأنبياء عليهم الصلاة والسلام عند مشاهدة تلك الأهوال ينسون أكثر الأمور ، فهنالك يقولون لا علم لنا ، فإذا عادت قلوبهم إليهم فعند ذلك يشهدون للأمم . وهذا الجواب وإن ذهب إليه جمع عظيم من الأكابر فهو عندي ضعيف لأنه تعالى قال في صفة أهل الثواب (لا يحزنهم الفزع الأكبر) وقال أيضاً (وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة) بل إنه تعالى قال (إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) فكيف يكون حال الأنبياء والرسل أقل من ذلك ، ومعلوم أنهم لو خافوا لكانوا أقل منزلة من هؤلاء الذين أخبر الله تعالى عنهم أنهم لا يخافون البتة . والوجه الثاني : أن المراد منه المبالغة في تحقيق فضيحتهم كمن يقول لغيره ما تقول في فلان ؟ فيقول : أنت أعلم به مني ، كأنه قيل : لا يحتاج فيه إلى الشهادة لظهوره ، وهذا أيضاً ليس بقوي لأن السؤال إنما وقع عن كل الأمة وكل الأمة ما كانوا كافرين حتى تريد الرسل بالنفي تبكيتهم وفضيحتهم .

﴿ والوجه الثالث ﴾ في الجواب وهو الأصح ، وهو الذي اختاره ابن عباس : إنهم إنما قالوا لا علم لنا لأنك تعلم ما أظهروا وما أضمروا ، ونحن لا نعلم إلا ما أظهروا ، فعلمك فيهم أنفذ من علمنا ، فلهذا المعنى نفوا العلم عن أنفسهم لأن علمهم عند الله كلا علم .

﴿ والوجه الرابع ﴾ في الجواب أنهم قالوا : لا علم لنا ، إلا أن علمنا جوابهم لنا وقت

قَالُوا نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿١١٣﴾ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِّأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِّنكَ وَارْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴿١١٤﴾

بأنواع الإعانة، ولذلك قال تعالى في أول الآية (إذ أيدتك بروح القدس) يعني أنك تدعي أنه يربيك ويخصك بأنواع الكرامة، فهل يقدر على إنزال مائدة من السماء عليك.

﴿والوجه السادس﴾ أنه ليس المقصود من هذا السؤال كونهم شاكين فيه بل المقصود تقرير أن ذلك في غاية الظهور كمن يأخذ بيد ضعيف ويقول هل يقدر السلطان على إشباع هذا ويكون غرضه منه أن ذلك أمر جلي واضح، لا يجوز لعاقل أن يشك فيه، فكذا هنا.

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الزجاج: المائدة فاعلة من ماد يميد، إذا تحرك فكأنها تميد بما عليها وقال ابن الأنباري سميت مائدة لأنها عطية من قول العرب: ماد فلان فلاناً يميده ميداً إذا أحسن إليه، فالمائدة على هذا القول، فاعلة من الميد بمعنى معطية، وقال أبو عبيدة المائدة فاعلة بمعنى مفعولة مثل عيشة راضية، وأصلها مميدة ميد بها صاحبها، أي أعطيها وتفضل عليه بها، والعرب تقول مادني فلان يميدني إذا أحسن إلي.

ثم قال تعالى ﴿قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين﴾ وفيه وجهان: الأول: قال عيسى اتقوا الله في تعيين المعجزة، فإنه جار مجرى التعنت والتحكم، وهذا من العبد في حضرة الرب جرم عظيم، ولأنه أيضاً اقتراح معجزة بعد تقدم معجزات كثيرة، وهو جرم عظيم. الثاني: أنه أمرهم بالتقوى لتصير التقوى سبباً لحصول هذا المطلوب، كما قال (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب) وقال (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة) وقوله (إن كنتم مؤمنين) يعني إن كنتم مؤمنين بكونه سبحانه وتعالى قادراً على إنزال المائدة فاتقوا الله لتصير تقواكم وسيلة إلى حصول هذا المطلوب.

ثم قال تعالى ﴿قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين﴾

والمعنى كأنهم لما طلبوا ذلك قال عيسى لهم: إنه قد تقدمت المعجزات الكثيرة فاتقوا الله

﴿قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَّا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ ﴿١١٥﴾﴾

الرزق بقوله (وارزقنا) لم يقف عليه بل انتقل من الرزق إلى الرازق فقال (وأنت خير الرازقين) فقوله (ربنا) ابتداء منه بذكر الحق سبحانه وتعالى، وقوله (أنزل علينا) انتقال من الذات إلى الصفات، وقوله (تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا) إشارة إلى ابتهاج الروح بالنعمة لا من حيث إنها نعمة، بل من حيث إنها صادرة عن المنعم وقوله (وآية منك) إشارة إلى كون هذه المائدة دليلاً لأصحاب النظر والاستدلال وقوله (وارزقنا) إشارة إلى حصة النفس وكل ذلك نزول من حضرة الجلال فانظر كيف ابتدأ بالأشرف فالأشرف نازلاً إلى الأدون فالأدون. ثم قال (وأنت خير الرازقين) فهو عروج مرة أخرى من الخلق إلى الخالق ومن غير الله إلى الله ومن الأخس إلى الأشرف، وعند ذلك تلوح لك شمة من كيفية عروج الأرواح المشرقة النورانية الإلهية ونزولها نسأل الله أن يجعلنا من أهله

﴿المسألة الثالثة﴾ في قراءة زيد يكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا والتأنيث بمعنى الأمة

ثم قال تعالى ﴿قال الله إني منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فإني أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين﴾

وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن عامر وعاصم ونافع منزلها بالتشديد، والباقون بالتخفيف وهما بمعنى نزل وأنزل وقيل بالتشديد أي منزلها مرة بعد أخرى، وبالتخفيف مرة واحدة

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (فمن يكفر بعد منكم) أي بعد إنزال المائدة (فإني أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين) قال ابن عباس يعني مسخهم خنازير وقيل قردة وقيل جنساً من العذاب لا يعذب به غيرهم قال الزجاج ويجوز أن يكون ذلك العذاب معجلاً لهم في الدنيا، ويجوز أن يكون مؤخراً إلى الآخرة، وقوله (من العالمين) يعني عالمي زمانهم

﴿المسألة الثالثة﴾ قيل إنهم سألوا عيسى عليه السلام هذا السؤال عند نزولهم في مفازة على غير ماء ولا طعام فلذلك قالوا نريد أن نأكل منها

وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾

قوله تعالى ﴿ وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ﴾

وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ هذا معطوف على قوله (إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك) وعلى هذا القول فهذا الكلام إنما يذكره لعيسى يوم القيامة ، ومنهم من قال إنه تعالى قال هذا الكلام لعيسى عليه السلام حين رفعه إليه وتعلق بظاهر قوله (وإذ قال الله) وإذ تستعمل للماضي ، والقول الأول أصح ، لأن الله تعالى عقب هذه القصة بقوله (هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم) والمراد به يوم القيامة ، وأما التمسك بكلمة إذ فقد سبق الجواب عنه

﴿ المسألة الثانية ﴾ في قوله (أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله) سؤالان : الأول أنه استفهام فكيف يليق بعلام الغيوب . وثانيها أنه كان عالماً بأن عيسى عليه السلام لم يقل ذلك فلم خاطبه به ؟ فإن قلتم الغرض منه توبيخ النصارى وتقريعهم فنقول إن أحداً من النصارى لم يذهب إلى القول بإلهية عيسى ومريم مع القول بنفي إلهية الله تعالى فكيف يجوز أن ينسب هذا القول إليهم مع أن أحداً منهم لم يقل به

والجواب عن السؤال الأول أنه استفهام على سبيل الإنكار

والجواب عن السؤال الثاني أن الإله هو الخالق والنصارى يعتقدون أن خالق المعجزات التي ظهرت على يد عيسى ومريم هو عيسى عليه السلام ومريم والله تعالى ما خلقها البتة وإذا كان كذلك فالنصارى قد قالوا إن خالق تلك المعجزات هو عيسى ومريم ، والله تعالى ليس خالقها ، فصح أنهم أثبتوا في حق بعض الأشياء كون عيسى ومريم إلهين له مع أن الله تعالى ليس إلهاً له فصح بهذا التأويل هذه الحكاية والرواية

ثم قال تعالى ﴿ قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ﴾ أما قوله (سبحانك) فقد فسرناه في قوله (سبحانك لا علم لنا)

مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١١٧﴾

واعلم أن الله تعالى لما سأل عيسى بأنك هل قلت كذا لم يقل عيسى بأني قلت أو ما قلت بل قال ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق، وهذا ليس بحق ينتج أنه ما يكون لي أن أقول هذا الكلام ولما بين أنه ليس له أن يقول هذا الكلام شرع في بيان أنه هل وقع هذا القول منه أم لا فلم يقل بأني ما قلت هذا الكلام لأن هذا يجري مجرى دعوى الطهارة والنزاهة، والمقام مقام الخضوع والتواضع، ولم يقل بأني قلته بل فوض ذلك إلى علمه المحيط بالكل

فقال ﴿إن كنت قلته فقد علمته﴾ وهذا مبالغة في الأدب وفي إظهار الذل والمسكنة في حضرة الجلال وتفويض الأمور بالكلية إلى الحق سبحانه

ثم قال تعالى ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾ فيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ المفسرون ذكروا فيه عبارات: تعلم ما أخفي ولا أعلم ما تخفي وقيل: تعلم ما عندي ولا أعلم ما عندك، وقيل: تعلم ما في غيبي ولا أعلم ما في غيبك، وقيل: تعلم ما كان مني في الدنيا ولا أعلم ما كان منك في الآخرة، وقيل: تعلم ما أقول وأفعل، ولا أعلم ما تقول وتفعل

﴿المسألة الثانية﴾ تمسكت المجسمة بهذه الآية وقالوا: النفس هو الشخص وذلك يقتضي كونه تعالى جسماً

والجواب من وجهين: الأول: أن النفس عبارة عن الذات، يقال نفس الشيء وذاته بمعنى واحد، والثاني: أن المراد تعلم معلومي ولا أعلم معلومك ولكنه ذكر هذا الكلام على طريق المطابقة والمشاكلة وهو من فصيح الكلام.

ثم قال تعالى ﴿إنك أنت علام الغيوب﴾ وهذا تأكيد للجملتين المتقدمتين أعني قوله (إن كنت قلته فقد علمته) وقوله (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك)

ثم قال تعالى حكاية عن عيسى ﴿ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي

إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ۖ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١١٨﴾

وربكم ﴾ أن مفسرة والمفسر هو الهاء في به الراجع إلى القول المأمور به والمعنى ما قلت لهم إلا قولاً أمرتني به وذلك القول هو أن أقول لهم : اعبدوا الله ربي وربكم . واعلم أنه كان الأصل أن يقال : ما أمرتهم إلا بما أمرتني به إلا أنه وضع القول موضع الأمر ، نزولاً على موجب الأدب الحسن ، لئلا يجعل نفسه وربه آمرين معاً ، ودل على الأصل بذكر أن المفسرة .

ثم قال تعالى ﴿ وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم ﴾ أي كنت أشهد على ما يفعلون ما دمت مقيماً فيهم .

﴿ فلما توفيتني ﴾ والمراد منه ، وفاة الرفع إلى السماء ، من قوله (إني متوفيك ورافعك إلي)

﴿ كنت أنت الرقيب عليهم ﴾ قال الزجاج : الحافظ عليهم المراقب لأحوالهم

﴿ وأنت على كل شيء شهيد ﴾ يعني أنت الشهيد لي حين كنت فيهم (وأنت الشهيد عليهم بعد مفارقتي لهم ، فالشهيد الشاهد ويجوز حمله على الرؤية ، ويجوز حمله على العلم ، ويجوز حمله على الكلام بمعنى الشهادة فالشهيد من أسماء الصفات الحقيقية على جميع التقديرات .

ثم قال تعالى ﴿ إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم ﴾

وفيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ معنى الآية ظاهر ، وفيه سؤال : وهو أنه كيف جاز لعيسى عليه السلام أن يقول (وإن تغفر لهم) والله لا يغفر الشرك

والجواب عنه من وجوه : الأول : أنه تعالى لما قال لعيسى عليه السلام (أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله) علم أن قوماً من النصارى حكوا هذا الكلام عنه والحاكي لهذا الكفر عنه لا يكون كافراً بل يكون مذنباً حيث كذب في هذه الحكاية وغفران الذنب جائز ، فلهذا المعنى طلب المغفرة من الله تعالى . والثاني : أنه يجوز على مذهب من الله تعالى أن يدخل الكفار الجنة وأن يدخل الزهاد والعباد النار لأن الملك ملكه ولا اعتراض لأحد عليه ، فذكر عيسى هذا الكلام ومقصوده منه تفويض الأمور كلها إلى الله ، وترك التعرض والاعتراض بالكلية ، ولذلك ختم الكلام بقوله (فإنك أنت العزيز الحكيم) يعني

أنت قادر على ما تريد، حكيم في كل ما تفعل لا اعتراض لأحد عليك. فمن أنا والخوض في أحوال الربوبية. وقوله: إن الله لا يغفر الشرك فنقول: إن غفرانه جائز عندنا، وعند جمهور البصريين من المعتزلة. قالوا: لأن العقاب حق الله على المذنب وفي إسقاطه منفعة للمذنب، وليس في إسقاطه على الله مضرة، فوجب أن يكون حسناً بل دل الدليل السمعي في شرعنا على أنه لا يقع، فلعل هذا الدليل السمعي ما كان موجوداً في شرع عيسى عليه السلام.

﴿ الوجه الثالث ﴾ في الجواب أن القوم لما قالوا هذا الكفر فعيسى عليه السلام جوّز أن يكون بعضهم قد تاب عنه، فقال (إن تعذبهم) علمت أن أولئك المعذبين ماتوا على الكفر فلك أن تعذبهم بسبب أنهم عبادك، وأنت قد حكمت على كل من كفر من عبادك بالعقوبة، وإن تغفر لهم علمت أنهم تابوا عن الكفر، وأنت حكمت على من تاب عن الكفر بالمغفرة.

﴿ الوجه الرابع ﴾ ما ذكرنا أن من الناس من قال: إن قول الله تعالى لعيسى (أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله) إنما كان عند رفعه إلى السماء لا في يوم القيامة، وعلى هذا القول فالجواب سهل لأن قوله (إن تعذبهم فإنهم عبادك) يعني إن توفيتهم على هذا الكفر وعذبتهم فإنهم عبادك فلك ذلك، وإن أخرجتهم بتوفيقك من ظلمة الكفر إلى نور الإيمان، وغفرت لهم ما سلف منهم فلك أيضاً ذلك، وعلى هذا التقدير فلا إشكال.

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج بعض الأصحاب بهذه الآية على شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في حق الفساق قالوا: لأن قول عيسى عليه السلام (إن تعذبهم فإنهم عبادك) ليس في حق أهل الثواب لأن التعذيب لا يليق بهم، وليس أيضاً في حق الكفار لأن قوله (وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم) لا يليق بهم، فدل على أن ذلك ليس إلا في حق الفساق من أهل الإيمان. وإذا ثبت شفاعة الفساق في حق عيسى عليه السلام ثبت في حق محمد صلى الله عليه وسلم بطريق الأولى لأنه لا قائل بالفصل.

﴿ المسألة الثالثة ﴾ روى الواحدي رحمه الله أن في مصحف عبد الله (وإن تغفر لهم فإنك أنت الغفور الرحيم) سمعت شيخي ووالدي رحمه الله يقول (العزيز الحكيم) ههنا أولى من الغفور الرحيم، لأن كونه غفوراً رحيماً يشبه الحالة الموجبة للمغفرة والرحمة لكل محتاج، وأما العزة والحكمة فهما لا يوجبان المغفرة، فإن كونه عزيزاً يقتضي أنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وأنه لا اعتراض عليه لأحد. فإذا كان عزيزاً متعالياً عن جميع جهات الاستحقاق ثم حكم بالمغفرة كان الكرم ههنا أتم مما إذا كان كونه غفوراً رحيماً يوجب المغفرة والرحمة، فكانت عبارته رحمه الله أن يقول: عزّ عن الكل، ثم حكم بالرحمة فكان هذا أكمل. وقال قوم

قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١١٩﴾ لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌۢ ﴿١٢٠﴾

آخرون : إنه لو قال : فإنك أنت الغفور الرحيم ، أشعر ذلك بكونه شفيعاً لهم ، فلما قال (فإنك أنت العزيز الحكيم) دل ذلك على أنه غرضه تفويض الأمر بالكلية إلى الله تعالى ، وترك التعرض لهذا الباب من جميع الوجوه .

ثم قال تعالى ﴿ قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ أجمعوا على أن المراد بهذا اليوم يوم القيامة ، والمعنى أن صدقهم في الدنيا ينفعهم في القيامة ، والدليل على أن المراد ما ذكرنا أن صدق الكفار في القيامة لا ينفعهم ، ألا ترى أن إبليس قال (إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم) فلم ينفعه هذا الصدق ، وهذا الكلام تصديق من الله تعالى لعيسى في قوله (ما قلت لهم إلا ما أمرتني به) .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ جمهور القراء (يوم) بالرفع ، وقرأ نافع بالنصب ، واختاره أبو عبيدة ، فمن قرأ بالرفع ، قال الزجاج : التقدير هذا اليوم يوم منفعة الصادقين ، وأما النصب ففيه وجوه : الأول : على أنه ظرف للقال والتقدير : قال الله هذا القول لعيسى يوم ينفع . الثاني : أن يكون التقدير : هذا الصدق واقع يوم ينفع الصادقين صدقهم ، ويجوز أن تجعل ظروف الزمان أخباراً عن الأحداث بهذا التأويل كقولك : القتال يوم السبت ، والحج يوم عرفة ، أي واقع في ذلك اليوم . والثالث : قال الفراء (يوم) أضيف إلى ما ليس باسم فبني على النصب كما في يومئذ ، قال البصريون هذا خطأ لأن الظرف إنما يبنى إذا أضيف إلى المبني كقوله :

على حين عاتبت المشيب على الصبا

بنى « حين » لإضافته إلى المبني وهو الفعل الماضي ، وكذلك قوله (يوم لا تملك) بني لإضافته إلى « لا » وهي مبنية . أما هنا فالإضافة إلى معرب لأن ينفع فعل مستقبل ، والفعل المستقبل معرب فالإضافة إليه لا توجب البناء والله أعلم .

٦ سورة الأنعام مكية وآياتها خمس وستون ومائة

مكية إلا الآيات ٢٠ و٢٣ و٩١ و٩٣ و١١٤ و١٤١ و١٥١ و١٥٢ و١٥٣ فمدنية
وآياتها ١٦٥ نزلت بعد سورة الحجر

بسم الله الرحمن الرحيم

قال ابن عباس رضي الله عنه : إنها مكية نزلت جملة واحدة ، فامتلأ منها الوادي ، وشيعها سبعون ألف ملك ، ونزلت الملائكة فملؤوا ما بين الأخشبين ، فدعا الرسول صلى الله عليه وسلم الكتاب وكتبوها من ليلتهم إلا ست آيات فإنها مدنيات (قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم) إلى آخر الآيات الثلاث وقوله (وما قدروا الله حق قدره) الآية وقوله (ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً) وعن أنس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما نزل علي سورة من القرآن جملة غير سورة الأنعام ، وما اجتمعت الشياطين لسورة من القرآن جمعها لها ، وقد بعث بها إلي مع جبريل مع خمسين ملكاً أو خمسين ألف ملك يزفونها ويحفونها حتى أقروها في صدري كما أقر الماء في الحوض ، ولقد أعزني الله وإياكم بها عزاً لا يذلنا بعده أبداً ، فيها دحض حجج المشركين ووعد من الله لا يخلفه ، وعن ابن المنكدر : لما نزلت سورة الأنعام سبح رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : لقد شيع هذه السورة من الملائكة ما سد الأفق .

قال الأصوليون : هذه السورة اختصت بنوعين من الفضيلة : أحدهما : أنها نزلت دفعة واحدة ، والثاني : أنه شيعها سبعون ألفاً من الملائكة ، والسبب فيه أنها مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وإبطال مذاهب المبطلين والملحدين ، وذلك يدل على أن علم الأصول في غاية الجلالة والرفعة ، وأيضاً فإنزال ما يدل على الأحكام قد تكون المصلحة أن ينزله الله تعالى قدر حاجتهم ، وبحسب الحوادث والنوازل ، وأما ما يدل على علم الأصول فقد أنزله الله تعالى جملة واحدة ، وذلك يدل على أن تعلم علم الأصول واجب على الفور لا على التراخي .

(٦) سورة الأنعام مكية وآياتها خمس وستون ومائة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ (١)

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ﴾

اعلم أن الكلام المستقصى في قوله (الحمد لله) قد سبق في تفسير سورة الفاتحة، ولا بأس بأن نعيد بعض تلك الفوائد . وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ في الفرق بين المدح والحمد والشكر .

إعلم أن المدح أعم من الحمد ، والحمد أعم من الشكر .

أما بيان أن المدح أعم من الحمد ، فلأن المدح يحصل للعاقل ولغير العاقل ، ألا ترى أنه كما يحسن مدح الرجل العاقل على أنواع فضائله ، فكذلك قد يمدح اللؤلؤ لحسن شكله ولطافة خلقته ، ويمدح الياقوت على نهاية صفائه وصقالته ، فيقال : ما أحسنه وما أصفاه ، وأما الحمد ، فإنه لا يحصل إلا للفاعل المختار على ما يصدر منه من الإنعام والإحسان ، فثبت أن المدح أعم من الحمد .

وأما بيان أن الحمد أعم من الشكر ، فلأن الحمد عبارة عن تعظيم الفاعل لأجل ما صدر عنه من الإنعام سواء كان ذلك الإنعام واصلاً إليك أو إلى غيرك . وأما الشكر فهو عبارة

عن تعظيمه لأجل إنعام وصل إليك وحصل عندك . فثبت بما ذكرنا أن المدح أعم من الحمد ، وهو أعم من الشكر .

إذا عرفت هذا فنقول : إنما لم يقل المدح لله لأنا بينا أن المدح كما يحصل للفاعل المختار ، فقد يحصل لغيره . أما الحمد فإنه لا يحصل إلا للفاعل المختار ، فكان قوله (الحمد لله) تصريحاً بأن المؤثر في وجود هذا العالم فاعل مختار خلقه بالقدرة والمشيئة ، وليس علة موجبة له إيجاب العلة لمعلولها . ولا شك أن هذه الفائدة عظيمة في الدين . وإنما لم يقل الشكر لله ، لأنا بينا أن الشكر عبارة عن تعظيمه بسبب إنعام صدر منه ووصل إليك . وهذا مشعر بأن العبد إذا ذكر تعظيمه بسبب ما وصل إليه من النعمة فحينئذ يكون المطلوب الأصلي له وصول النعمة إليه وهذه درجة حقيرة ، فأما إذا قال : الحمد لله ، فهذا يدل على أن العبد حمده لأجل كونه مستحقاً للحمد لا لخصوص أنه تعالى أوصل النعمة إليه ، فيكون الإخلاص أكمل ، واستغراق القلب في مشاهدة نور الحق أتم ، وانقطاعه عما سوى الحق أقوى وأثبت .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الحمد لفظ مفرد محلى بالألف واللام فيفيد أصل الماهية .

إذا ثبت هذا فنقول : قوله (الحمد لله) يفيد أن هذه الماهية لله ، وذلك يمنع من ثبوت الحمد لغير الله ، فهذا يقتضي جميع أقسام الحمد والثناء والتعظيم ليس إلا لله سبحانه .

فإن قيل : إن شكر المنعم واجب ، مثل شكر الأستاذ على تعليمه ، وشكر السلطان على عدله ، وشكر المحسن على إحسانه ، كما قال عليه السلام « من لم يشكر الناس لم يشكر الله » .

قلنا : المحمود والمشكور في الحقيقة ليس إلا الله ، وبيانه من وجوه : الأول : أن صدور الإحسان من العبد يتوقف على حصول داعية الإحسان في قلب العبد ، وحصول تلك الداعية في القلب ليس من العبد ، وإلا لافتقر في حصولها إلى داعية أخرى ولزم التسلسل ، بل حصولها ليس إلا من الله سبحانه ، فتلك الداعية عند حصولها يجب الفعل ، وعند زوالها يمتنع الفعل فيكون المحسن في الحقيقة ليس إلا الله ، فيكون المستحق لكل حمد في الحقيقة هو الله تعالى . والثاني : أن كل من أحسن من المخلوقين إلى الغير ، فإنه إنما يحسن عن ذلك الإحسان إما لطلب منفعة أو لدفع مضرة ، أما طلب المنفعة فإنه يطمع بواسطة ذلك الإحسان ما يصير سبباً لحصول السرور في قلبه أو مكافأة بالقليل أو الكثير في الدنيا أو وجدان ثواب في الآخرة ، وأما دفع المضرة فهو أن الإنسان إذا رأى حيواناً في ضر وبلية فإنه يرق قلبه عليه ، وتلك

بالشكر ، فقال داود : يا رب وكيف أشكرك ؟ وشكري لك لا يحصل إلا بأن توفقني لشكرك وذلك التوفيق نعمة زائدة ، وهما توجب الشكر لي أيضاً ، وذلك يجر إلى ما لا نهاية له ولا طاقة لي بتحمل ما لا نهاية له . فأوحى الله تعالى إلى داود : لما عرفت عجزك عن شكري فقد شكرتني .

إذا عرفت هذا فنقول : لو قال العبد : أحمد الله ، كان دعوى أنه أتى بالحمد والشكر فيتوجه عليه ذلك السؤال . أما لو قال : الحمد لله ، فليس فيه دعوى أن العبد أتى بالحمد والشكر بل ليس فيه إلا أنه سبحانه مستحق للحمد سواء قدر العبد على الإتيان بذلك الحمد أو لم يقدر عليه ، فظهر التفاوت بين هذين اللفظين من هذا الوجه . وثالثها : أنه لو قال : أحمد الله ، كان ذلك مشعراً بأنه ذكر حمد نفسه ولم يذكر حمد غيره ، أما إذا قال : الحمد لله ، فقد دخل فيه حمده وحمد غيره من أول خلق العالم إلى آخر استقرار المكلفين في درجات الجنان ودركات النيران ، كما قال تعالى : { وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين } فكان هذا الكلام أفضل وأكمل .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اعلم أن هذه الكلمة مذكورة في أول سور خمسة ، أولها الفاتحة ، فقال : { الحمد لله رب العالمين } وثانيها في أول هذه السورة ، فقال : { الحمد لله الذي خلق السموات والأرض } والأول أعم لأن العالم عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى ، فقوله : { الحمد لله رب العالمين } يدخل فيه كل موجود سوى الله تعالى ، أما قوله : { الحمد لله الذي خلق السموات والأرض } لا يدخل فيه إلا خلق السموات والأرض والظلمات والنور ، ولا يدخل فيه سائر الكائنات والمبدعات ، فكان التحميد المذكور في أول هذه السورة كأنه قسم من الأقسام الداخلة تحت التحميد المذكور في سورة الفاتحة وتفصيل لتلك الجملة . وثالثها سورة الكهف ، فقال : { الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب } وذلك أيضاً تحميد مخصوص بنوع خاص من النعمة وهو نعمة العلم والمعرفة والهداية والقرآن ، وبالجملة النعم الحاصلة بواسطة بعثة الرسل . ورابعها سورة سبأ وهي قوله : { الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الأرض } وهو أيضاً قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله : { الحمد لله رب العالمين } . وخامسها سورة فاطر ، فقال : { الحمد لله فاطر السموات والأرض } والظاهر أنه قسم من الأقسام الداخلة تحت قوله : { الحمد لله رب العالمين } فظهر أن الكلام الكلي التام هو التحميد المذكور في أول الفاتحة وهو قوله : { الحمد لله رب العالمين } وذلك لأن كل موجود فهو إما واجب الوجود لذاته ، وإما ممكن الوجود لذاته ، وواجب الوجود لذاته واحد وهو الله سبحانه وتعالى ، وما سواه ممكن وكل ممكن فلا يمكن دخوله في الوجود إلا بإيجاد الله تعالى وتكوينه ، والوجود نعمة فالإيجاد إنعام وتربية ، فلهذا السبب قال : { الحمد لله رب العالمين } وأنه تعالى

الأرض لكل ما سواه والتخصيص إلى كل ما سواه ، فثبت أن الكلام هو الكلام الكلي الوافي بالمقصود . أما التحميدات المذكورة في أوائل هذه السورة فكان كل واحد منها قسماً من أقسام ذلك التحميد ونوعاً من أنواعه .

فإن قيل : ما الفرق بين الخالق وبين الفاطر والرب ؟ وأيضاً لم قال ههنا (خلق السموات والأرض) بصيغة فعل الماضي ؟ وقال في سورة فاطر (الحمد لله فاطر السموات والأرض) بصيغة اسم الفاعل .

فنقول في الجواب عن الأول : الخلق عبارة عن التقدير وهو في حق الحق سبحانه عبارة عن علمه النافذ في جميع الكليات والجزئيات الواصل إلى جميع ذوات الكائنات والممكنات ، وأما كونه فاطراً فهو عبارة عن الإيجاد والإبداع ، فكونه تعالى خالقاً إشارة إلى صفة العلم ، وكونه فاطراً إشارة إلى صفة القدرة ، وكونه تعالى رباً ومربياً مشتمل على الأمرين ، فكان ذلك أكمل .

والجواب عن الثاني : أن الخلق عبارة عن التقدير وهو في حق الله تعالى عبارة عن علمه بالمعلومات ، والعلم بالشيء يصح تقدمه على وجود المعلوم ، ألا ترى أنه يمكننا أن نعلم الشيء قبل دخوله في الوجود ، أما إيجاد الشيء ، فإنه لا يحصل إلا حال وجود الأثر أو قبله على مذهبنا أن القدرة إنما تؤثر في وجود المقدور حال وجود المقدور ، فلهذا السبب قال : خلق السموات ، والمراد أنه كان عالماً بها قبل وجودها ، وقال (فاطر السموات والأرض) والمراد منه أنه إنما يكون فاطراً لها وموجداً لها عند وجودها .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ في قوله (الحمد لله) قولان : الأول : المراد منه حمد الله تعالى ، وإنه ذكره على صيغة الخبر لفوائد : إحداها : أن قوله (الحمد لله) يفيد تعليم اللفظ والمعنى ، ولو قال : احمدوا لم يحصل مجموع هاتين الفائدتين . وثانيها : أنه يفيد أنه تعالى مستحق للحمد سواء حمده حامد أو لم يحمده . وثالثها : أن المقصود منه ذكر الحجة فذكره بصيغة الخبر أولى .

﴿ والقول الثاني ﴾ وهو قول أكثر المفسرين معناه قولوا الحمد لله . والدليل على أن المراد منه تعليم العباد أنه تعالى قال في أثناء السورة (إياك نعبد وإياك نستعين) وهذا الكلام لا يليق ذكره إلا بالعباد . والمقصود أنه سبحانه لما أمر بالحمد وقد تقرر في العقول أن الحمد لا يحسن إلا على الإنعام ، فحينئذ يصير هذا الأمر حاملاً للمكلف على أن يتذكر أقسام نعم الله تعالى عليه . ثم إن تلك النعم يستدل بذكرها على مقصودين شريفين : أحدهما : أن هذه

المعقد حدثت بعد أن كانت معدومة فلا بد لها من محدث ومحصل وليس ذلك هو العبد لأن كل أحد يريد تحصيل جميع أنواع النعم لنفسه ، فلو كان حصول النعم للعبد بواسطة قدرة العبد واختياره ، لوجب أن يكون كل واحد واصلاً إلى جميع أقسام النعم إذ لا أحد إلا وهو يريد تحصيل كل النعم لنفسه ، ولما ثبت أنه لا بد لحدوث هذه النعم من محدث وثبت أن ذلك المحدث ليس هو العبد فوجب الإقرار بمحدث قاهر قادر ، وهو الله سبحانه وتعالى

﴿ والنوع الثاني ﴾ من مقاصد هذه الكلمة أن القلوب مجبولة على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها فإذا أمر الله تعالى العبد بالتحميد ، وكان الأمر بالتحميد مما يحمله على تذكر أنواع نعم الله تعالى ، صار ذلك التكليف حاملاً للعبد على تذكر أنواع نعم الله عليه ، ولما كانت تلك النعم كثيرة خارجة عن الحد والإحصاء ، صار تذكر تلك النعم موجبة رسوخ حب الله تعالى في قلب العبد ، فثبت أن تذكر النعم يفيد هاتين الفائدتين الشريفتين العظيمتين : الأولى دلالة تدل على الإقرار بوجود الله تعالى ، وثانيهما أن الشعور بكونه منعماً يوجب ظهور حب الله في القلب ، ولا مقصود من جميع العبادات إلا هذان الأمران فلهذا السبب وقع الابتداء في هذا الكتاب الكريم بهذه الكلمة ، فقال (الحمد لله رب العالمين)

واعلم أن هذه الكلمة بحر لا ساحل له ، لأن العالم اسم لكل ما سوى الله تعالى ، وما سوى الله إما جسم أو حال فيه أو لا جسم ولا حال فيه ، وهو الأرواح ، ثم الأجسام إما فلكية ، وإما عنصرية ، أما الفلكيات فأولها العرش المجيد ، ثم الكرسي الرفيع ، ويجب على العاقل أن يعرف أن العرش ما هو ، وأن الكرسي ما هو ، وأن يعرف صفاتهما وخواصهما ، ثم يتأمل في اللوح المحفوظ ، والقلم ، وأن يعرف البيت المعمور ، وسدرة المنتهى ما هي ، وأن يعرف ظلالها ، ثم يتفكر في طبقات السموات وكيفية اتساعها وخواصها وأبعادها ، ثم يتأمل في الكواكب الثابتة والسيارة ، ثم يتأمل في عالم العناصر الأربعة والمواليد الثلاثة وهي المعادن والنبات والحيوان ، ثم يتأمل في كيفية حكمة الله تعالى في خلقه الأشياء الحجرية والصمغية كالنيل والجص ، ثم ينتقل منها إلى معرفة أجناس الأعراض وأنواعها القريبة والبعيدة ، وكيفية المنافع الحاصلة من كل نوع من أنواعها ، ثم ينتقل منها إلى معرفة مراتب الأرواح السفلية والعلوية والعرشية والفلكية ، ومراتب الأرواح المقدسة عن علائق الأجسام المشار إليها بقوله (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) فإذا استحضر مجموع هذه الأشياء بقدر القدرة والطاقة ، فقد حصل في عقله ذرة من معرفة العالم ، وهو كل ما سوى الله تعالى ، ثم عند هذا يعرف أن كل ما حصل لها من الوجود وكمالات الوجود في ذواتها من صفاتها وأحوالها وعلائقها ، فمن إيجاد الحق ومن جوده ووجوده ، فعند هذا يعرف من قوله (الحمد لله

رب العالمين) دونه ، وهذا بحر لا ساحل له ، وكلام لا آخر له ، والله أعلم

﴿المسألة السادسة﴾ إنا وإن ذكرنا أن قوله (الحمد لله رب العالمين) جارٍ مجرى قوله : نحمد لله رب العالمين ، فإنما ذكرناه لأن قوله في أثناء السورة (إياك نعبد وإياك نستعين) لا يليق إلا بالعبد ، فلهذا السبب افتقرنا هناك إلى هذا الإضمار ، أما هذه السورة وهي قوله (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) فلا يبعد أن يكون المراد منه ثناء الله تعالى به على نفسه .

وإذا ثبت هذا فنقول : إن هذا يدل من بعض الوجوه على أنه تعالى منزه عن الشبه في الذات والصفات والأفعال ، وذلك لأن قوله (الحمد لله) جار مجرى مدح النفس وذلك قبيح في الشاهد ، فلما أمرنا بذلك دل هذا على أنه لا يمكن قياس الحق على الخلق ، فكما أن هذا قبيح من الخلق مع أنه لا يقبح من الحق ، فكذلك ليس كل ما يقبح من الخلق وجب أن يقبح من الحق ، وبهذا الطريق وجب أن يبطل كلمات المعتزلة في أن ما قبح منا وجب أن يقبح من الله .

إذا عرفت بهذا الطريق أن أفعاله لا تشبه أفعال الخلق ، فكذلك صفاته لا تشبه صفات الخلق ، وذاته لا تشبه ذوات الخلق ، وعند هذا يحصل التنزيه المطلق والتقديس الكامل عن كونه تعالى مشابهاً لغيره في الذات والصفات والأفعال ، فهو الله سبحانه واحد في ذاته ، لا شريك له في صفاته ، ولا نظير له ، واحد في أفعاله لا شبيه له تعالى وتقدس والله أعلم .

أما قوله سبحانه ﴿الذي خلق السموات والأرض﴾ ففيه مسائل : الأولى في السؤالات المتوجهة على هذه الآية وهي ثلاثة .

﴿السؤال الأول﴾ أن قوله (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) جار مجرى ما يقال : جاءني الرجل الفقيه ، فإن هذا يدل على وجود رجل آخر ليس بفقيه ، وإلا لم يكن في ذكر هذه الصفة فائدة ، كذا ههنا قوله (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) يوهم أن هناك إلهاً لم يخلق السموات والأرض ، وإلا فأي فائدة في هذه الصفة ؟

والجواب : أنا بينا أن قوله (الله) جار مجرى اسم العلم ، فإذا ذكر الوصف لاسم العلم لم يكن المقصود من ذكر الوصف التمييز ، بل تعريف كون ذلك المسمى موصوفاً بتلك الصفة ، مثاله إذا قلنا الرجل العالم ، فقولنا الرجل اسم الماهية ، والعالم

واحدة، فإذا صح السكون والحركة على بعض الأجسام، وجب أن يصحا على كلها، فاختصاص الجسم الفلكي بالحركة دون السكون اختصاص بأمر ممكن. والرابع: أن كل حركة، فإنه يمكن وقوعها أسرع مما وقع وأبطأ مما وقع، فاختصاص تلك الحركة المعينة بذلك القدر المعين من السرعة والبطء اختصاص بأمر ممكن. والخامس: أن كل حركة، فهي متوجهة إلى جهة، فإنه يمكن وقوعها متوجهة إلى سائر الجهات، فاختصاصها بالوقوع على ذلك الوجه الخاص اختصاص بأمر ممكن. والسادس: أن كل فلك، فإنه يوجب حصول جرم ما فوقه وما أسفل منه، وقد كان وقوعه على خلاف ذلك الترتيب أمراً ممكناً، بدليل أن الأجسام لما كانت متساوية في الطبيعة الجسمية، فكل ما صح على بعضها صح على كلها، فكان اختصاصه بذلك الحيز والترتيب أمراً ممكناً. والسابع: هو أن لحركة كل فلك أولاً، لأن وجود حركة لا أول لها محال، لأن حقيقة الحركة انتقال من حالة إلى حالة، وهذا الانتقال يقتضي كونه مسبوقاً بالغير، والأزل ينافي المسبوقية بالغير، والجمع بينهما محال. فثبت أن لكل حركة أولاً، واختصاص ابتداء حدوثه بذلك الوقت دون ما قبله ودون ما بعده اختصاص بأمر ممكن. والثامن: هو أن الأجسام، لما كانت متساوية في تمام الماهية كان اتصاف بعضها بالفلكية وبعضها بالعنصرية دون العكس، اختصاصاً بأمر ممكن. والتاسع: هو أن حركاتها فعل لفاعل مختار، ومتى كان كذلك فلها أول. بيان المقام الأول أن المؤثر فيها لو كان علة موجبة بالذات لزم من دوام تلك العلة دوام آثارها، فيلزم من دوام تلك العلة، دوام كل واحد من الأجزاء المفروضة في هذه الحركة. ولما كان ذلك محالاً ثبت أن المؤثر فيها ليس علة موجبة بالذات، بل فاعلاً مختاراً، وإذا كان كذلك، وجب كون ذلك الفاعل متقدماً على هذه الحركات، وذلك يوجب أن يكون لها بداية. العاشر: أنه ثبت بالدليل أنه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له بدليل أنا نعلم بالضرورة أنا لو فرضنا أنفسنا واقفين على طرف الفلك الأعلى فإنا نميز بين الجهة التي تلي قدامنا وبين الجهة التي تلي خلفنا، وثبوت هذا الامتياز معلوم بالضرورة، وإذا كان كذلك ثبت أنه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له، وإذا كان كذلك، فحصول هذا العالم في هذا الحيز الذي حصل فيه دون سائر الأحياز أمر ممكن، فثبت بهذه الوجوه العشرة أن أجرام السموات والأرضين مختصة بصفات وأحوال، كان يجوز في العقل حصول أضدادها ومقابلاتها، فوجب أن لا يحصل هذا الاختصاص إلا بتخصيص مخصص ومقدر، وإلا فقد ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال.

وإذا ثبت هذا فنقول: إنه لا معنى للخلق إلا التقدير، فلما دل العقل على حصول التقدير من هذه الوجوه العشرة، وجب حصول الخلق من هذه الوجوه العشرة، فهذا المعنى

قال (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) والله أعلم . ومن الناس من قال المقصود من ذكر السموات والأرض والظلمات والنور التنبيه على ما فيها من المنافع

واعلم أن منافع السموات أكثر من أن تحيط بجزء من أجزائها المجلدات ، وذلك لأن السموات بالنسبة إلى مواليد هذا العالم جارية مجرى الأب والأرض بالنسبة إليها جارية مجرى الأم فالعلل الفاعلة سماوية والعلل القابلة أرضية وبها يتم أمر المواليد الثلاثة . والاستقصاء في شرح ذلك لا سبيل إليه

ثم قوله ﴿ وجعل الظلمات والنور ﴾ فيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ لفظ جعل يتعدى إلى مفعول واحد إذا كان بمعنى أحدث وأنشأ كقوله تعالى (وجعل الظلمات والنور) وإلى مفعولين إذا كان بمعنى صير كقوله (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً) والفرق بين الخلق والجعل أن الخلق فيه معنى التقدير ، وفي الجعل معنى التضمين والتصيير كإنشاء شيء من شيء ، وتصيير شيء شيئاً ، ومنه قوله تعالى (وجعل منها زوجها) وقوله (وجعلناكم أزواجاً) وقوله (أجعل الآلهة إلهاً واحداً) وإنما حسن لفظ الجعل ههنا لأن النور والظلمة لما تعاقبا صار كأن كل واحد منهما إنما تولد من الآخر .

﴿ المسألة الثانية ﴾ في لفظ (الظلمات والنور) قولان : الأول أن المراد منهما الأمران المحسوسان بحس البصر والذي يقوي ذلك أن اللفظ حقيقة فيهما وأيضاً هذان الأمران إذا حصلا مقرونين بذكر السموات والأرض ، فإنه لا يفهم منهما إلا هاتان الكيفيتان المحسوستان والثاني نقل الواحدي عن ابن عباس . أنه قال (وجعل الظلمات والنور) أي ظلمة الشرك والنفاق والكفر ، والنور يريد نور الإسلام والإيمان والنبوة واليقين ونقل عن الحسن أنه قال . يعني الكفر والإيمان ولا مناسبة بين هذين القولين ، فكان قول الحسن كالتلخيص لقول ابن عباس ولقائل أن يقول حمل اللفظ على الوجه الأول أولى ، لما ذكرنا أن الأصل حمل اللفظ على حقيقته ، ولأن الظلمات والنور إذا كان ذكرهما مقروناً بالسموات والأرض لم يفهم منه إلا ما ذكرناه قال الواحدي والأولى حمل اللفظ عليهما معاً . وأقول هذا مشكل لأنه حمل اللفظ على مجازه ، واللفظ الواحد بالاعتبار الواحد لا يمكن حمله على حقيقته ومجازه معاً

﴿ المسألة الثالثة ﴾ إنما قدم ذكر الظلمات على ذكر النور لأجل أن الظلمة عبارة عن عدم النور عن الجسم الذي من شأنه قبول النور ، وليست عبارة عن كيفية وجودية مضادة للنور ،

والدليل عليه أنه إذا جلس إنسان بقرب السراج ، وجلس إنسان آخر بالبعد منه ، فإن البعيد يرى القريب ويرى ذلك الهواء صافياً مضيئاً ، وأما القريب فإنه لا يرى البعيد ويرى ذلك الهواء مظلماً ، فلو كانت الظلمة كيفية وجودية لكانت حاصلة بالنسبة إلى هذين الشخصين المذكورين ، وحيث لم يكن الأمر كذلك علمنا أن الظلمة ليست كيفية وجودية .

وإذا ثبت هذا فنقول : عدم المحدثات متقدم على وجودها ، فالظلمة متقدمة في التقدير والتحقق على النور ، فوجب تقديمها في اللفظ ، ومما يقوي ذلك ما يروى في الأخبار الإلهية أنه تعالى خلق الخلق في ظلمة ، ثم رش عليهم من نوره .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ لقائل أن يقول : لم ذكر الظلمات بصيغة الجمع ، والنور بصيغة الواحد ؟ فنقول : أما من حمل الظلمات على الكفر والنور على الإيمان ، فكلامه ههنا ظاهر ، لأن الحق واحد والباطل كثير ، وأما من حملهما على الكيفية المحسوسة ، فالجواب أن النور عبارة عن تلك الكيفية الكاملة القوية ، ثم إنها تقبل التناقص قليلاً قليلاً ، وتلك المراتب كثيرة ، فلهذا السبب عبر عن الظلمات بصيغة الجمع .

قوله تعالى ﴿ ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ﴾

فاعلم أن العدل هو التسوية ، يقال : عدل الشيء بالشيء ، إذا سواه به ، ومعنى (يعدلون) يشركون به غيره .

فإن قيل : على أي شيء عطف قوله (ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) ؟

قلنا : يحتمل أن يكون معطوفاً على قوله (الحمد لله) على معنى أن الله حقيق بالحمد على كل ما خلق لأنه ما خلقه إلا نعمة (ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) فيكفرون بنعمته ، ويحتمل أن يكون معطوفاً على قوله (خلق السموات والأرض) على معنى أنه خلق هذه الأشياء العظيمة التي لا يقدر عليها أحد سواه ، ثم إنهم يعدلون به جماداً لا يقدر على شيء أصلاً .

فإن قيل : فما معنى ثم ؟

قلنا : الفائدة فيه استبعاد أن يعدلوا به بعد وضوح آيات قدرته والله أعلم .

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا ۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُ ۖ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ ﴿٢﴾

قوله تعالى ﴿ هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلاً وأجل مسمى عنده ثم أنتم تمترون ﴾

اعلم أن هذا الكلام يحتمل أن يكون المراد منه ذكر دليل آخر من دلائل إثبات الصانع تعالى ، ويحتمل أن يكون المراد منه ذكر الدليل على صحة المعاد ، وصحة الحشر .

﴿ أما الوجه الأول ﴾ فتقريره : أن الله تعالى لما استدل بخلقة السموات والأرض وتعاقب الظلمات والنور على وجود الصانع الحكيم أتبعه بالاستدلال بخلقة الإنسان ، على إثبات هذا المطلوب فقال (هو الذي خلقكم من طين) والمشهور أن المراد منه أنه تعالى خلقهم من آدم وآدم كان مخلوقاً من طين ، فلهذا السبب قال (هو الذي خلقكم من طين) وعندي فيه وجه آخر ، وهو أن الإنسان مخلوق من المني ومن دم الطمث ، وهما يتولدان من الدم ، والدم إنما يتولد من الأغذية ، والأغذية إما حيوانية وإما نباتية ، فإن كانت حيوانية كان الحال في كيفية تولد الإنسان ، فبقي أن تكون نباتية ، فثبت أن الإنسان مخلوق من الأغذية النباتية ، ولا شك أنها متولدة من الطين ، فثبت أن كل إنسان متولد من الطين ، وهذا الوجه عندي أقرب إلى الصواب .

إذا عرفت هذا فنقول : هذا الطين قد تولدت النطفة منه بهذا الطريق المذكور ، ثم تولد من النطفة أنواع الأعضاء المختلفة في الصفة والصورة واللون والشكل مثل القلب والدماغ والكبد ، وأنواع الأعضاء البسيطة كالعظام والغضاريف والرباطات والأوتار وغيرها ، وتولد الصفات المختلفة في المادة المتشابهة لا يمكن إلا بتقدير مقدر حكيم ومدبر رحيم وذلك هو المطلوب .

﴿ وأما الوجه الثاني ﴾ وهو أن يكون المقصود من هذا الكلام تقرير أمر المعاد ، فنقول لما ثبت أن تخليق بدن الإنسان إنما حصل ، لأن الفاعل الحكيم والمقدر الرحيم ، رتب خلقة هذه الأعضاء على هذه الصفات مختلفة بحكمته وقدرته ، وتلك القدرة والحكمة باقية بعد موت الحيوان ، فيكون قادراً على إعادتها وإعادة الحياة فيها ، وذلك يدل على صحة القول بالمعاد .

أما قوله تعالى ﴿ ثم قضى أجلاً ﴾ ففيه مباحث

﴿ البحث الأول ﴾ لفظ القضاء قد يرد بمعنى الحكم والأمر ، قال تعالى (وقضى ربك

« ألا تعبدوا إلا إياه » ويجيء للخبر والإعلام قال تعالى « وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب » ويجيء بمعنى صنعة الفعل بإتمام . قال تعالى « فقضاهن سبع سموات في يومين » ومنه قولهم قضى فلان حاجة فلان . وأما الأجل فهو في اللغة عبارة عن الوقت المضروب لانقضاء الأمد ، وأجل الإنسان هو الوقت المضروب لانقضاء عمره ، وأجل الدين محله لانقضاء التأخير فيه وأصله من التأخير يقال أجل الشيء يأجل أجولاً ، وهو آجل إذا تأخر والآجل نقيض العاجل .

إذا عرفت هذا فقوله « ثم قضى أجلاً » معناه أنه تعالى خصص موت كل واحد بوقت معين وذلك التخصيص عبارة عن تعلق مشيئته بإيقاع ذلك الموت في ذلك الوقت . ونظير هذه الآية قوله تعالى « ثم إنكم بعد ذلك لميتون » .

وأما قوله تعالى ﴿ وأجل مسمى عنده ﴾ .

فاعلم أن صريح هذه الآية يدل على حصول أجلين لكل إنسان . واختلف المفسرون في تفسيرهما على وجوه : الأول . قال أبو مسلم قوله « ثم قضى أجلاً » المراد منه آجال الماضين من الخلق وقوله « وأجل مسمى عنده » المراد منه آجال الباقين من الخلق فهو خص هذا الأجل الثاني بكونه مسمى عنده ، لأن الماضين لما ماتوا صارت آجالهم معلومة ، أما الباقون فهم بعد لم يموتوا فلم تصر آجالهم معلومة ، فلهذا المعنى قال « وأجل مسمى عنده » والثاني . أن الأجل الأول هو أجل الموت والأجل المسمى عند الله هو أجل القيامة ، لأن مدة حياتهم في الآخرة لا آخر لها ولا انقضاء ولا يعلم أحد كيفية الحال في هذا الأجل إلا الله سبحانه وتعالى والثالث . الأجل الأول ما بين أن يخلق إلى أن يموت . والثاني . ما بين الموت والبعث وهو البرزخ . والرابع . أن الأول . هو النوم والثاني . الموت والخامس . أن الأجل الأول مقدار ما انقضى من عمر كل أحد ، والأجل الثاني . مقدار ما بقي من عمر كل أحد والسادس . وهو قول حكماء الإسلام أن لكل إنسان أجلين . أحدهما . الآجال الطبيعية والثاني . الآجال الاخترامية . أما الآجال الطبيعية . فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصوناً عن العوارض الخارجية لانتهت مدة بقائه إلى الوقت الفلاني . وأما الآجال الاخترامية . فهي التي تحصل بسبب من الأسباب الخارجية . كالغرق والحرق ولدغ الحشرات وغيرها من الأمور المعضلة . وقوله « مسمى عنده » أي معلوم عنده أو مذكور اسمه في اللوح المحفوظ ، ومعنى عنده شبيه بما يقول الرجل في المسألة عندي أن الأمر كذا وكذا أي هذا اعتقادي وقولي .

﴿ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ﴾ ③

فإن قيل : المبتدأ النكرة إذا كان خبره ظرفاً ، وجب تأخيره فلم جاز تقديمه في قوله (وأجل مسمى عنده)

قلنا : لأنه تخصص بالصفة فقارب المعرفة كقوله ولعبد مؤمن خير من مشرك

وأما قوله ﴿ ثم أنتم تمترون ﴾ فنقول : المرية والامتراء هو الشك

واعلم أنا إن قلنا المقصود من ذكر هذا الكلام الاستدلال على وجود الصانع كان معناه أن بعد ظهور مثل هذه الحجة الباهرة أنتم تمترون في صحة التوحيد ، وإن كان المقصود تصحيح القول بالمعاد فكذلك والله أعلم

قوله تعالى ﴿ وهو الله في السموات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون ﴾

واعلم أنا إن قلنا : أن المقصود من الآية المتقدمة إقامة الدليل على وجود الصانع القادر المختار .

قلنا : المقصود من هذه الآية بيان كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات ، فإن الآيتين المتقدمتين يدلان على كمال القدرة ، وهذه الآية تدل على كمال العلم وحينئذ يكمل العلم بالصفات المعتبرة في حصول الإلهية ، وإن قلنا : المقصود من الآية المتقدمة إقامة الدلالة على صحة المعاد ، فالمقصود من هذه الآية تكميل ذلك البيان ، وذلك لأن منكري المعاد إنما أنكروه لأمرين . أحدهما : أنهم يعتقدون أن المؤثر في حدوث بدن الإنسان هو امتزاج الطبائع وينكرون أن يكون المؤثر فيه قادراً مختاراً والثاني : أنهم يسلمون ذلك إلا أنهم يقولون إنه غير عالم بالجزئيات فلا يمكنه تمييز المطيع من العاصي ، ولا تمييز أجزاء بدن زيد عن أجزاء بدن عمرو . ثم إنه تعالى أثبت بالآيتين المتقدمتين كونه تعالى قادراً ومختاراً لا علة موجبة ، وأثبت بهذه الآية كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات ، وحينئذ يبطل جميع الشبهات التي عليها مدار القول بإنكار المعاد ، وصحة الحشر والنشر هذا هو الكلام في نظم الآية وفيها مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ القائلون بأن الله تعالى مختص بالمكان تمسكوا بهذه الآية وهو قوله (وهو الله في السموات) وذلك يدل على أن الإله مستقر في السماء قالوا : ويتأكد هذا أيضاً بقوله تعالى

موجب التأويل وهو من وجوه: الأول: أن قوله (وهو الله في السموات وفي الأرض) يعني وهو الله في تدبير السموات والأرض كما يقال: فلان في أمر كذا أي في تدبيره وإصلاح مهماته، ونظيره قوله تعالى (وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله). والثاني: أن قوله (وهو الله) كلام تام، ثم ابتدأ وقال (في السموات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم) والمعنى أنه سبحانه وتعالى يعلم في السموات سرائر الملائكة، وفي الأرض يعلم سرائر الإنس والجن. والثالث: أن يكون الكلام على التقديم والتأخير، والتقدير: وهو الله يعلم في السموات وفي الأرض سركم وجهركم، ومما يقوي هذه التأويلات أن قولنا (وهو الله) نظير قولنا هو الفاضل العالم، وكلمة هو إنما ذكرت هنا لإفادة الحصر، وهذه الفائدة إنما تحصل إذا جعلنا لفظة الله اسماً مشتقاً، فأما لو جعلناه اسم علم شخصي فكيف مقام التعيين لم يصح إدخال هذه اللفظة عليه، وإذا جعلنا قولنا الله لفظاً مفيداً صار معناه وهو المعبود في السماء وفي الأرض، وعلى هذا التقدير يزول السؤال والله أعلم.

﴿المسألة الثانية﴾ المراد بالسر صفات القلوب وهي الدواعي والصوارف، والمراد بالجهر أعمال الجوارح، وإنما قدم ذكر السر على ذكر الجهر لأن المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي، فالداعية التي هي من باب السر هي المؤثرة في أعمال الجوارح المسماة بالجهر، وقد ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول، والعلة متقدمة على المعلول، والمتقدم بالذات يجب تقديمه بحسب اللفظ.

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (ويعلم ما تكسبون) فيه سؤال، وهو أن الأفعال إما أعمال القلوب وهي المسماة بالسر، وإما أعمال الجوارح وهي المسماة بالجهر، فالأفعال لا تخرج عن السر والجهر فكان قوله (ويعلم ما تكسبون) يقتضي عطف الشيء على نفسه، وأنه فاسد.

والجواب: يجب حمل قوله (ما تكسبون) على ما يستحقه الإنسان على فعله من ثواب وعقاب والحاصل أنه محمول على المكتسب كما يقال: هذا المال كسب فلان أي مكتسبه، ولا يجوز حمله على نفس الكسب، وإلا لزم عطف الشيء على نفسه على ما ذكرتموه في السؤال.

﴿المسألة الرابعة﴾ الآية تدل على كون الإنسان مكتسباً للفعل والكسب هو الفعل المفضي إلى اجتلاب نفع أو دفع ضرر، ولهذا السبب لا يوصف فعل الله بأنه كسب لكونه تعالى منزهاً عن جلب النفع ودفع الضرر والله أعلم.

وَمَا تَأْتِيهِم مِّنْ آيَةٍ مِّنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ ﴿٤﴾ فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴿٥﴾

قوله تعالى ﴿ وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين ﴾ .

إعلم أنه تعالى لما تكلم أولاً في التوحيد ، وثانياً في المعاد ، وثالثاً فيما يقرر هذين المطلوبين ذكر بعده ما يتعلق بتقرير النبوة وبدأ فيه بأن بين كون هؤلاء الكفار معرضين عن تأمل الدلائل ، غير ملتفتين إليها وهذه الآية تدل على أن التقليد باطل والتأمل في الدلائل واجب ولولا ذلك لما ذم الله المعرضين عن الدلائل . قال الواحدي رحمه الله « من » في قوله (من آية) لاستغراق الجنس الذي يقع في النفي كقولك ما أتاني من أحد والثانية وهي قوله (من آيات ربهم) للتبعيض والمعنى وما يظهر لهم دليل قط من الأدلة التي يجب فيها النظر والاعتبار إلا كانوا عنه معرضين .

قوله تعالى ﴿ فقد كذبوا بالحق لما جاءهم فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزءون ﴾

إعلم أنه تعالى رتب أحوال هؤلاء الكفار على ثلاث مراتب ، فالمرتبة الأولى : كونهم معرضين عن التأمل في الدلائل والتفكر في البينات ، والمرتبة الثانية : كونهم مكذبين بها وهذه المرتبة أزيد مما قبلها ، لأن المعرض عن الشيء قد لا يكون مكذباً به ، بل يكون غافلاً عنه غير متعرض له ، فإذا صار مكذباً به فقد زاد على الإعراض ، والمرتبة الثالثة : كونهم مستهزئين بها لأن المكذب بالشيء قد لا يبلغ تكذيبه به إلى حد الاستهزاء ، فإذا بلغ إلى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في الإنكار ، فبين تعالى أن أولئك الكفار وصلوا إلى هذه المراتب الثلاثة على هذا الترتيب . واختلفوا في المراد بالحق فقيل إنه المعجزات . قال ابن مسعود : انشق القمر بمكة وانفلق فلقتين ذهبت فلقة وبقيت فلقة ، وقيل إنه القرآن ، وقيل : إنه محمد صلى الله عليه وسلم وقيل إنه الشرع الذي أتى به محمد صلى الله عليه وسلم والأحكام التي جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم وقيل إنه الوعد والوعيد ، الذي يرغبهم به تارة ويحذرهم بسببه أخرى ، والأولى دخول الكل فيه .

وأما قوله تعالى ﴿ فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزءون ﴾ المراد منه الوعيد والزجر عن ذلك الاستهزاء ، ويجب أن يكون المراد بالأنباء الآيات لا نفس الأنباء بل العذاب الذي أنبأ الله تعالى به ونظيره قوله تعالى (ولتعلمن نبأه بعد حين) والحكيم إذا توعد فربما قال

والمعنى لم نعط أهل مكة مثل ما أعطينا عاداً وثمود وغيرهم من البسطة في الأجسام والسعة في الأموال والاستظهار بأسباب الدنيا .

﴿ والصفة الثانية ﴾ قوله : (وأرسلنا السماء عليهم مدراراً) يريد الغيث والمطر ، فالسماء معناه المطر ههنا ، والمدرار الكثير الدر وأصله من قولهم در اللبن إذا أقبل على الحالب منه شيء كثير فالمدرار يصلح أن يكون من نعت السحاب ، ويجوز أن يكون من نعت المطر يقال سحاب مدرار إذا تتابع أمطاره . ومفعال يجيء في نعت يراد المبالغة فيه . قال مقاتل (مدراراً) متتابعاً مرة بعد أخرى ويستوي في المدرار المذكر والمؤنث .

﴿ والصفة الثالثة ﴾ قوله : (وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم) ، المراد منه كثرة البساتين .

واعلم أن المقصود من هذه الأوصاف أنهم وجدوا من منافع الدنيا أكثر مما وجده أهل مكة ، ثم بين تعالى أنهم مع مزيد العز في الدنيا بهذه الوجوه ومع كثرة العدد والبسطة في المال والجسم جرى عليهم عند الكفر ما سمعتم وهذا المعنى يوجب الاعتبار والانتباه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة . بقي هنا سؤالات :

﴿ السؤال الأول ﴾ ليس في هذا الكلام إلا أنهم هلكوا إلا أن هذا الهلاك غير مختص بهم بل الأنبياء والمؤمنون كلهم أيضاً قد هلكوا فكيف يحسن إيراد هذا الكلام في معرض الزجر عن الكفر مع أنه مشترك فيه بين الكافر وبين غيره .

والجواب : ليس المقصود منه الزجر بمجرد الموت والهلاك ، بل المقصود أنهم باعوا الدين بالدنيا فضاعت الدنيا عنهم وبقوا في العذاب الشديد بسبب الحرمان عن الدين . وهذا المعنى غير مشترك فيه بين الكافر والمؤمن .

﴿ السؤال الثاني ﴾ كيف قال : (ألم يروا) مع أن القوم ما كانوا مقرين بصدق محمد عليه السلام فيما يخبر عنه وهم أيضاً ما شاهدوا وقائع الأمم السالفة .

والجواب : أن أقاصيص المتقدمين مشهورة بين الخلق فيبعد أن يقال إنهم ما سمعوا هذه الحكايات ومجرد سماعها يكفي في الاعتبار .

﴿ السؤال الثالث ﴾ ما الفائدة في ذكر إنشاء قرن آخرين بعدهم .

والجواب : أن الفائدة هي التنبيه على أنه تعالى لا يتعاظمه أن يهلكهم ويخلي بلادهم منهم ، فإنه قادر على أن ينشىء مكانهم قوماً آخرين يعمر بهم بلادهم كقوله : (ولا يخاف

وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ۖ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ﴿٨﴾ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ ﴿٩﴾

الغاية في الظهور والقوة، ثم هؤلاء يبقون شاكين في أن ذلك الذي رأوه ولمسوه هل هو موجود أم لا، وذلك يدل على أنهم بلغوا في الجهالة إلى حد السفسطة، فهذا هو المقصود من الآية لا ما ذكرتم والله أعلم

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قال القاضي: دلت هذه الآية على أنه لا يجوز من الله تعالى أن يمنع العبد لطفاً علم أنه لو فعله لآمن عنده لأنه بين أنه إنما لا ينزل هذا الكتاب من حيث إنه لو أنزله لقالوا هذا القول، ولا يجوز أن يخبر بذلك إلا والمعلوم أنهم لو عاينوه ولمسوه لآمنوا لا محالة، فتجب بهذا وجوب اللطف، والقائل أن يقول إن قوله لو أنزل الله عليهم هذا الكتاب لقالوا هذا القول لا يدل على أنه تعالى ينزله عليهم لو لم يقولوا هذا القول إلا على سبيل دليل الخطاب، وهو عنده ليس بحجة، وأيضاً فيبطل كل ما فعله له وجب عليه ذلك، وهذه الآية إنما دلت على الوقوع لا على وجوب الوقوع والله أعلم

قوله تعالى ﴿ وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكاً لقضي الأمر ثم لا ينظرون ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون ﴾

اعلم أن هذا النوع الثالث من شبه منكري النبوات، فإنهم يقولون: لو بعث الله إلى الخلق رسولاً لوجب أن يكون ذلك الرسول واحداً من الملائكة، فإنهم إذا كانوا من زمرة الملائكة كانت علومهم أكثر، وقدرتهم أشد، ومهابتهم أعظم، وامتيازهم عن الخلق أكمل، والشبهات والشكوك في نبوتهم ورسالتهم أقل، والحكيم إذا أراد تحصيل مهم فكل شيء كان أشد إفضاء إلى تحصيل ذلك المطلوب كان أولى، فظهر أن وقوع الشبهات في نبوة الملائكة أقل، فوجب لو بعث الله رسولاً إلى الخلق أن يكون ذلك الرسول من الملائكة، هذا هو المراد من قوله تعالى (وقالوا لولا أنزل عليه ملك)

واعلم أنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة من وجهين: أما الأول، فقوله (ولو أنزلنا ملكاً لقضي الأمر) ومعنى القضاء الإتمام والإلزام، وقد ذكرنا معاني القضاء في سورة البقرة ثم فيه وجوه: الأول أن إنزال الملك على البشر آية باهرة، فبتقدير إنزال الملك على هؤلاء الكفار فربما لم يؤمنوا كما قال (ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة) إلى قوله (ما كانوا ليؤمنوا إلا أن

قُل لِّمَن مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ قُل لِّلَّهِ ۚ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ۚ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (١٢)

سيروا في الأرض لتعرفوا صحة ما أخبركم الرسول عنه من نزول العذاب على الذين كذبوا الرسل في الأزمنة السالفة، فإنكم عند السير في الأرض والسفر في البلاد لا بد وأن تشاهدوا تلك الآثار، فيكمل الاعتبار، ويقوى الاستبصار.

فإن قيل: ما الفرق بين قوله (فانظروا) وبين قوله (ثم انظروا)؟

قلنا: قوله (فانظروا) يدل على أنه تعالى جعل النظر سبباً عن السير، فكأنه قيل سيروا لأجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين.

وأما قوله ﴿سيروا في الأرض ثم انظروا﴾ فمعناه إباحة السير في الأرض للتجارة وغيرها من المنافع، وإيجاب النظر في آثار الهالكين، ثم نبه الله تعالى على هذا الفرق بكلمة (ثم) لتباعد ما بين الواجب والمباح. والله أعلم.

قوله تعالى ﴿قل لمن ما في السموات والأرض قل لله كتب على نفسه الرحمة ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون﴾

وفي الآية مسائل.

﴿المسألة الأولى﴾ إعلم أن المقصود من تقرير هذه الآية تقرير إثبات الصانع، وتقرير المعاد، وتقرير النبوة. وبيانه أن أحوال العالم العلوي والسفلي يدل على أن جميع هذه الأجسام موصوفة بصفات كان يجوز عليها اتصافها بأضدادها ومقابلاتها، ومتى كان كذلك، فاختصاص كل جزء من الأجزاء الجسمانية بصفته المعينة لا بد وأن يكون لأجل الصانع الحكيم القادر المختار خصصه بتلك الصفة المعينة. فهذا يدل على أن العالم مع كل ما فيه مملوك لله تعالى.

وإذا ثبت هذا، ثبت كونه قادراً على الإعادة والحشر والنشر، لأن التركيب الأول إنما حصل لكونه تعالى قادراً على كل الممكنات، عالماً بكل المعلومات، وهذه القدرة والعلم يمتنع زوالهما، فوجب صحة الإعادة ثانياً. وأيضاً ثبت أنه تعالى ملك مطاع، والملك المطاع من له الأمر والنهي على عبيده، ولا بد من مبلغ، وذلك يدل على أن بعثة الأنبياء والرسل من الله

أما قوله ﴿ ليجمعنكم إلى يوم القيامة ﴾ ففيه أبحاث . الأول : « اللام » في قوله (ليجمعنكم) لام قسم مضمر ، والتقدير : والله ليجمعنكم .

﴿ البحث الثاني ﴾ اختلفوا في أن هذا الكلام مبتدأ أو متعلق بما قبله . قال بعضهم إنه كلام مبتدأ ، وذلك لأنه تعالى بين كونه ، بقوله (قل لمن ما في السموات والأرض قل لله) ثم بين تعالى أنه يرحمهم في الدنيا بالإمهال ودفع عذاب الاستئصال ، وبين أنه يجمعهم إلى يوم القيامة ، فقوله (كتب على نفسه الرحمة) أنه يمهلهم وقوله (ليجمعنكم إلى يوم القيامة) أنه لا يهملهم بل يحشرهم ويحاسبهم على كل ما فعلوا .

﴿ والقول الثاني ﴾ أنه متعلق بما قبله والتقدير : كتب ربكم على نفسه الرحمة ، وكتب ربكم على نفسه ليجمعنكم إلى يوم القيامة .

وقيل : أنه لما قال (كتب ربكم على نفسه الرحمة) فكأنه قيل : وما تلك الرحمة ؟ فقيل : إنه تعالى (ليجمعنكم إلى يوم القيامة) وذلك لأنه لولا خوف العذاب يوم القيامة لحصل الهرج والمرج ولارتفع الضبط وكثر الخبط ، فصار التهديد بيوم القيامة من أعظم أسباب الرحمة في الدنيا ، فكان قوله (ليجمعنكم إلى يوم القيامة) كالتفسير لقوله (كتب ربكم على نفسه الرحمة) .

﴿ البحث الثالث ﴾ أن قوله (قل لمن ما في السموات والأرض قل لله) كلام ورد على لفظ الغيبة ، وقوله (ليجمعنكم إلى يوم القيامة) كلام ورد على سبيل المخاطبة ، والمقصود منه التأكيد في التهديد ، كأنه قيل : لما علمتم أن كل ما في السموات والأرض لله وملكه ، وقد علمتم أن الملك الحكيم لا يهمل أمر رعيته ولا يجوز في حكمته أن يسوي بين المطيع والعاصي وبين المشتغل بالخدمة والمعرض عنها ، فهلا علمتم أنه يقيم القيامة ويحضر الخلائق ويحاسبهم في الكل ؟

﴿ البحث الرابع ﴾ في كلمة « إلى » في قوله (إلى يوم القيامة) فيه أقوال . الأول أنها صلة والتقدير : ليجمعنكم يوم القيامة . وقيل : « إلى » بمعنى في أي ليجمعنكم في يوم القيامة .

وقيل : فيه حذف أي ليجمعنكم إلى المحشر في يوم القيامة ، لأن الجمع يكون إلى المكان لا إلى الزمان . وقيل : ليجمعنكم في الدنيا يخلقكم قرناً بعد قرن إلى يوم القيامة .

أما قوله ﴿ الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون ﴾ ففيه أبحاث . الأول : في هذه الآية

والمقصود منه الرد على من يقول الإله تعالى موجب بالذات ، فنبه على أنه وإن كان مالكاً لكل المحدثات لكنه فاعل مختار يسمع ويرى ويعلم السر وأخفى ، ولما قرر هذه المعاني قال (قل أغير الله أتخذ ولياً)

واعلم أنه فرق بين أن يقال (أغير الله أتخذ ولياً) وبين أن يقال أتخذ غير الله ولياً ، لأن الإنكار إنما حصل على اتخاذ غير الله ولياً ، لا على اتخاذ الولي ، وقد عرفت أنهم يقدمون الأهم فالأهم الذي هم بشأنه أعنى فكان قوله (قل أغير الله أتخذ ولياً) أولى من العبارة الثانية ، ونظيره قوله تعالى (أفغير الله تأمروني أعبد) وقوله تعالى (آلله أذن لكم)

ثم قال ﴿ فاطر السموات والأرض ﴾ وقرىء (فاطر السموات) بالجر صفة لله وبالرفع على إضمار هو ، والنصب على المدح وقرأ الزهري (فطر السموات) وعن ابن عباس ما عرفت (فاطر السموات) حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر ، فقال أحدهما أنا فطرتها أي ابتدأتها وقال ابن الأنباري أصل الفطر شق الشيء عند ابتدائه ، فقوله (فاطر السموات والأرض) يريد خالقهما ومنشئهما بالتركيب الذي سبيله أن يحصل فيه الشق والتأليف عند ضم الأشياء إلى بعض ، فلما كان الأصل الشق جاز أن يكون في حال شق إصلاح وفي حال أخرى شق إفساد ففاطر السموات من الإصلاح لا غير وقوله (هل ترى من فطور) و (إذا السماء انفطرت) من الإفساد ، وأصلهما واحد

ثم قال تعالى ﴿ وهو يطعم ولا يطعم ﴾ أي وهو الرازق لغيره ولا يرزقه أحد

فإن قيل كيف عرف الإطعام بالرزق ؟ وقد قال تعالى (ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون) والعطف يوجب المغايرة

قلنا : لا شك في حصول المغايرة بينهما ، إلا أنه قد يحسن جعل أحدهما كناية عن الآخر لشدة ما بينهما من المقاربة والمقصود من الآية أن المنافع كلها من عنده ، ولا يجوز عليه الانتفاع وقرىء (ولا يطعم) بفتح الياء ، وروى ابن المأمون عن يعقوب (وهو يطعم ولا يطعم) على بناء الأول للمفعول والثاني للفاعل ، وعلى هذا التقدير فالضمير عائد إلى المذكور في قوله (أغير الله) وقرأ الأشهب (وهو يطعم ولا يطعم) على بنائهما للفاعل وفسر بأن معناه وهو يطعم ولا يستطعم وحكى الأزهري أطعمت بمعنى استطعمت ويجوز أن يكون المعنى وهو يطعم تارة ولا يطعم أخرى على حسب المصالح كقوله وهو يعطي ويمنع ، ويبسط ويقدر ، ويغني ويفقر

واعلم أن المذكور في صدر الآية هو المنع من اتخاذ غير الله تعالى ولياً ، واحتج عليه بأنه فاطر السموات والأرض وبأنه يطعم ولا يطعم ، ومتى كان الأمر كذلك امتنع اتخاذ غيره ولياً . أما بيان أنه فاطر السموات والأرض ، فلأنا بينا أن ما سوى الواحد ممكن لذاته ، والممكن لذاته لا يقع موجوداً إلا بإيجاد غيره ، فينتج أن ما سوى الله فهو حاصل بإيجاده وتكوينه ، فثبت أنه سبحانه هو الفاطر لكل ما سواه من الموجودات . وأما بيان أنه يطعم ولا يطعم فظاهر لأن الإطعام عبارة عن إيصال المنافع ، وعدم الاستطعام عبارة عن عدم الانتفاع ، ولما كان هو المبدئ تعالى وتقدس لكل ما سواه ، كان لا محالة هو المبدئ لحصول جميع المنافع ، ولما كان واجباً لذاته كان لا محالة غنياً ومتعالياً عن الانتفاع بشيء آخر ، فثبت بالبرهان صحة أنه تعالى فاطر السموات والأرض ، وصح أنه يطعم ولا يطعم ، وإذا ثبت هذا امتنع في العقل اتخاذ غيره ولياً ، لأن ما سواه محتاج في ذاته وفي جميع صفاته وفي جميع ما تحت يده ، والحق سبحانه هو الغني عنه ، الجواد بذاته ، وترك الغني الجواد ، والذهاب إلى الفقير المحتاج ممنوع عنه في صريح العقل .

وإذا عرفت هذا فنقول : قد فسرنا في هذا الكتاب أن الولي معناه الأصل في اللغة : هو القريب . ولقد ذكرنا وجوه الاشتقاقات فيه ، فقوله (قل أغير الله أتخذ ولياً) يمنع من القرب من غير الله تعالى ، فهذا يقتضي تنزيه القلب عن الالتفات إلى غير الله تعالى ، وقطع العلائق عن كل ما سوى الله تعالى .

ثم قال تعالى ﴿ قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم ﴾ والسبب أن النبي صلى الله عليه وسلم سابق أمته في الإسلام لقوله (وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين) ولقول موسى (سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين) .

ثم قال ﴿ ولا تكونن من المشركين ﴾ ومعناه أمرت بالإسلام ونهيت عن الشرك . ثم إنه تعالى لما بين كونه مأموراً بالإسلام ثم عقبه بكونه منهياً عن الشرك قال بعده (إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم) والمقصود أني إن خالفته في هذا الأمر والنهي صرت مستحقاً للعذاب العظيم .

قال قوم : قوله ﴿ قل إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم ﴾ يدل على أنه عليه السلام كان يخاف على نفسه من الكفر والعصيان ، ولولا أن ذلك جائز عليه لما كان خائفاً .

والجواب : أن الآية لا تدل على أنه خاف على نفسه ، بل الآية تدل على أنه لو صدر عنه

مَن يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ ﴿١٦﴾

الكفر والمعصية فله عقاب. وهذا القدر لا يدل على حصول الخوف، ومثاله قولنا: إن كانت الخمسة زوجاً كانت منقسمة بمتساويين، وهذا لا يدل على أن الخمسة زوج ولا على كونها منقسمة بمتساويين والله أعلم.

وقوله تعالى ﴿إني أخاف﴾ قرأ ابن كثير ونافع (إني) بفتح الياء، وقرأ أبو عمرو والباقون بالإرسال.

قوله تعالى ﴿من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه وذلك الفوز المبين﴾ وفي الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه قرأ أبو بكر عن عاصم وحمزة والكسائي (يصرف) بفتح الياء وكسر الراء، وفاعل الصرف على هذه القراءة الضمير العائد إلى ربي من قوله (إني أخاف إن عصيت ربي) والتقدير: من يصرف هو عنه يومئذ العذاب. وحجة هذه القراءة قوله (فقد رحمه) فلما كان هذا فعلاً مسنداً إلى ضمير اسم الله تعالى وجب أن يكون الأمر في تلك اللفظة الأخرى على هذا الوجه ليتفق الفعلان، وعلى هذا التقدير صرف العذاب مسنداً إلى الله تعالى، ويكون الرحمة بعد ذلك مسندة إلى الله تعالى، وأما الباقون فإنهم قرؤا (من يصرف عنه) على فعل ما لم يسم فاعله، والتقدير من يصرف عنه عذاب يومئذ وإنما حسن ذلك لأنه تعالى أضاف العذاب إلى اليوم في قوله (عذاب يوم عظيم) فكذلك أضاف الصرف إليه، والتقدير من يصرف عنه عذاب ذلك اليوم.

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر الآية يقتضي كون ذلك اليوم مصروفاً وذلك محال، بل المراد عذاب ذلك اليوم، وحسن هذا الحذف لكونه معلوماً.

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت الآية على أن الطاعة لا توجب الثواب، والمعصية لا توجب العقاب، لأنه تعالى قال (من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه) أي كل من صرف الله عنه العذاب في ذلك اليوم فقد رحمه، وهذا إنما يحسن لو كان ذلك الصرف واقعاً على سبيل التفضل، أما لو كان واجباً مستحقاً لم يحسن أن يقال فيه إنه رحمه، ألا ترى أن الذي يقبح منه أن يضرب أحداً فلما لم يضربه لا يقال إنه رحمه، أما إذا حسن منه أن يضربه ولم يضربه فإنه يقال إنه رحمه. فهذه الآية تدل على أن كل عقاب انصرف، وكل ثواب حصل، فهو ابتداء فضل وإحسان من الله تعالى، وهو موافق لما يروى أن النبي ﷺ قال «والذي نفسي بيده ما من الناس أحد يدخل

وَإِن يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ﴿١٨﴾

الجنة بعمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته، ووضع يده فوق رأسه، وطول بها صوته.

﴿المسألة الرابعة﴾ قال القاضي: الآية تدل على أن من لم يعاقب في الآخرة فلا بد أن يثاب، وذلك يبطل قول من يقول: إن فيمن يصرف عنه العقاب من المكلفين من لا يثاب، لكنه يتفضل عليه.

فإن قيل: أليس من لم يعاقبه الله تعالى ويتفضل عليه فقد حصل له الفوز المبين، وذلك يبطل دلالة الآية على قولكم؟

قلنا: هذا الذي ذكرتموه مدفوع من وجوه: الأول: أن التفضل يكون كالابتداء من قبل الله تعالى، وليس يكون ذلك مطلوباً من العقل، والفوز هو الظفر بالمطلوب، فلا بد وأن يعيد أمراً مطلوباً. والثاني: أن الفوز المبين لا يجوز حمله على التفضل، بل يجب حمله على ما يقتضي مبالغة في عظم النعمة، وذلك لا يكون إلا ثواباً. والثالث: أن الآية معطوفة على قوله (إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم) ومقابل العذاب هو الثواب، فيجب حمل هذه الرحمة على الثواب.

واعلم أن هذا الاستدلال ضعيف جداً وضعفه ظاهر، فلا حاجة فيه إلى الاستقصاء والله أعلم.

قوله تعالى ﴿وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير﴾

في الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن هذا دليل آخر في بيان أنه لا يجوز للعاقل أن يتخذ غير الله ولياً، وتقريره أن الضر اسم للألم والحزن والخوف وما يفضي إليها أو إلى أحدها. والنفع اسم للذة والسرور وما يفضي إليهما أو إلى أحدهما. والخير اسم للقدر المشترك بين دفع الضر وبين حصول النفع. فإذا كان الأمر كذلك فقد ثبت الحصر في أن الإنسان إما أن يكون في الضر أو في

حيث ولا جهة، فيمتنع حصول ذات الله تعالى فيه . وإن كان الثاني فحصول الخلاء متساوي الأجزاء في حقيقته وإذا كان كذلك، فلو صح حصول الله في جزء من أجزاء ذلك الخلاء لصح حصوله في سائر الأجزاء، ولو كان كذلك لكان حصوله فيه بتخصيص مخصص، وكل ما كان واقعاً بالفاعل المختار فهو محدث، فحصول ذاته في الحيز محدث، وذاته لا تنفك عن ذلك الحصول، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث، فيلزم كون ذاته محدثة وهو محال. والرابع: أن البعد والخلاء أمر قابل للقسمة والتجزئة، وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته ومفتقر إلى الموجد ويكون موجده موجوداً قبله، فيكون ذات الله تعالى قد كانت موجودة قبل وجود الخلاء والجهة والحيز والحيز.

وإذا ثبت هذا فعند خلق الحيز والجهة والخلاء وجب أن تبقى ذات الله تعالى كما كانت وإلا فقد وقع التغير في ذات الله تعالى وذلك محال.

وإذا ثبت هذا وجب القول بكونه منزهاً عن الأحياز والجهات في جميع الأوقات. والخامس: أنه ثبت أن العالم كرة.

وإذا ثبت هذا فالذي يكون فوق رؤوس أهل الري يكون تحت أقدام قوم آخرين.

وإذا ثبت هذا، فإما أن يقال: إنه تعالى فوق أقوام بأعيانهم، أو يقال: إنه تعالى فوق الكل. والأول باطل، لأن كونه فوق لبعضهم يوجب كونه تحت لآخرين، وذلك باطل. والثاني يوجب كونه تعالى محيطاً بكرة الفلك فيصير حاصل الأمر إلى أن إله العالم هو فلك محيط بجميع الأفلاك وذلك لا يقوله مسلم. والسادس: هو أن لفظ الفوقية في هذه الآية مسبوق بلفظ وملحوق بلفظ آخر. أما أنها مسبوقة فلأنها مسبوقة بلفظ القاهر، والقاهر مشعر بكمال القدرة وتمام المكنة. وأما أنها ملحوقة بلفظ فلأنها ملحوقة بقوله (عباده) وهذا اللفظ مشعر بالمملوكية والمقدورية، فوجب حمل تلك الفوقية على فوقية القدرة لا على فوقية الجهة.

فإن قيل: ما ذكرتموه على الضد من قولكم لأن قوله (وهو القاهر فوق عباده) دل على كمال القدرة، فلو حملنا لفظ الفوق على فوقية القدرة لزم التكرار، فوجب حمله على فوقية المكان والجهة.

قلنا: ليس الأمر كما ذكرتم لأنه قد تكون الذات موصوفة بكونها قاهرة للبعض دون البعض، وقوله (فوق عباده) دل على أن ذلك القهر والقدرة عام في حق الكل. والسابع: وهو أنه تعالى لما ذكر هذه الآية رداً على من يتخذ غير الله رباً. والتقدير: كأنه قال إنه تعالى فوق

مقبول الصوت يشهد على نبوته بين تعالى أن أكبر الأشياء شهادة هو الله ، ثم بين أنه يشهد له بالنبوة وهو المراد من قوله (وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ) فهذا تقرير واضح

﴿ وأما الاحتمال الثاني ﴾ وهو أن يكون المراد حصول هذه الشهادة في وحدانية الله تعالى .

فاعلم أن هذا الكلام يجب أن يكون مسبوقا بمقدمة ، وهي أنا نقول . المطالب على أقسام ثلاثة منها ما يمتنع إثباته بالدلائل السمعية فإن كل ما يتوقف صحة السمع على صحته امتنع إثباته بالسمع ، وإلا لزم الدور . ومنها ما يمتنع إثباته بالعقل وهو كل شيء يصح وجوده ويصح عدمه عقلا ، فلا امتناع في أحد الطرفين أصلا ، فالقطع على أحد الطرفين بعينه لا يمكن إلا بالدليل السمعي ، ومنها ما يمكن إثباته بالعقل والسمع معا ، وهو كل أمر عقلي لا يتوقف على العلم به ، فلا جرم أمكن إثباته بالدلائل السمعية

إذا عرفت هذا فنقول قوله (قل الله شهيد بيني وبينكم) في إثبات الوحدانية والبراءة عن الشركاء والأضداد والأنداد والأمثال والأشباه .

ثم قال (وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ) أي إن القول بالتوحيد هو الحق الواجب ، وأن القول بالشرك باطل مردود

﴿ المسألة الثانية ﴾ نقل عن جهم أنه ينكر كونه تعالى شيئا

واعلم أنه لا ينازع في كونه تعالى ذاتا موجودا وحقيقة إلا أنه ينكر تسميته تعالى بكونه شيئا ، فيكون هذا خلافا في مجرد العبارة . واحتج الجمهور على تسمية الله تعالى بالشيء بهذه الآية وتقريره أنه قال أي الأشياء أكبر شهادة ثم ذكر في الجواب عن هذا السؤال قوله (قل الله) وهذا يوجب كونه تعالى شيئا ، كما أنه لو قال ، أي الناس أصدق ، فلو قيل ، جبريل ، كان هذا الجواب خطأ لأن جبريل ليس من الناس فكذا ههنا

فإن قيل قوله (قل الله شهيد بيني وبينكم) كلام تام مستقل بنفسه لا تعلق له بما قبله لأن قوله (الله) مبتدأ ، وقوله (شهيد بيني وبينكم) خبره ، وهو جملة تامة مستقلة بنفسها لا تعلق لها بما قبلها

قلنا الجواب فيه وجهين الأول أن نقول قوله (قل أي شيء أكبر شهادة) لا شك أنه سؤال ولا بد له من جواب إما مذكور ، وإما محذوف

قلنا : الجواب مذكور ، لأن الجواب هو قوله (قل الله) وههنا تم الكلام ، فأما قوله (شهيد بيني وبينكم) فهذا كلام مبتدأ ، والتقدير : وهو شهيد بيني وبينكم ، وعلى هذا يصح الاستدلال المذكور .

وأما إن قلنا الجواب محذوف فنقول : هذا على خلاف الدليل ، وأيضاً فبتقدير أن يكون الجواب محذوفاً ، إلا أن ذلك المحذوف لا بد وأن يكون أمراً يدل المذكور عليه ويكون لائقاً بذلك الموضع .

والجواب اللائق بقوله (أي شيء أكبر شهادة) هو أن يقال : هو الله ، ثم يقال بعده (الله شهيد بيني وبينكم) وعلى هذا التقدير فيصح الاستدلال بهذه الآية أيضاً على أنه تعالى يسمى باسم الشيء ، فهذا تمام تقرير هذا الدليل .

وفي المسألة دليل آخر وهو قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) والمراد بوجهه ذاته ، فهذا يدل على أنه تعالى استثنى ذات نفسه من قوله (كل شيء) والمستثنى يجب أن يكون داخلاً تحت المستثنى منه ، فهذا يدل على أنه تعالى يسمى باسم الشيء . واحتج جهم على فساد هذا الاسم بوجوه : الأول : قوله تعالى (ليس كمثله شيء) والمراد ليس مثل مثله شيء ، وذات كل شيء مثل مثل نفسه ، فهذا تصريح بأن الله تعالى لا يسمى باسم الشيء ، ولا يقال الكاف زائدة ، والتقدير : ليس مثله شيء ، لأن جعل كلمة من كلمات القرآن عبثاً باطلاً لا يليق بأهل الدين المصير إليه إلا عند الضرورة الشديدة . والثاني : قوله تعالى (الله خالق كل شيء) ولو كان تعالى مسمى بالشيء لزم كونه خالقاً لنفسه وهو محال . لا يقال : هذا عام دخله التخصيص ، لأنا نقول : إدخال التخصيص إنما يجوز في صورة نادرة شاذة لا يؤبه بها ولا يلتفت إليها ، فيجري وجودها مجرى عدمها ، فيطلق لفظ الكل على الأكثر تنبيهاً على أن البقية جارية مجرى العدم ، ومن المعلوم أن الباري تعالى لو كان مسمى باسم الشيء لكان هو أعظم الأشياء وأشرفها ، وإطلاق لفظ الكل مع أن يكون هذا القسم خارجاً عنه يكون محض كذب ولا يكون من باب التخصيص . الثالث : التمسك بقوله (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها) والاسم إنما يحسن لحسن مسماه ، وهو أن يدل على صفة من صفات الكمال ونعت من نعوت الجلال ، ولفظ الشيء أعم الأشياء ، فيكون مسماه حاصلاً في أخس الأشياء وأرذلها ، ومتى كان كذلك لم يكن المسمى بهذا اللفظ صفة من صفات الكمال ولا نعتاً من نعوت الجلال ، فوجب أن لا يجوز دعوة الله تعالى بهذا الاسم لأن هذا الاسم لما لم يكن من الأسماء الحسنى والله تعالى أمر بأن يدعى بالأسماء الحسنى وجب أن لا يجوز دعاء الله تعالى بهذا الاسم وكل من منع من دعاء الله

هذا الاسم قال : إن هذا اللفظ ليس اسما من أسماء الله تعالى البتة . الرابع : أن اسم الشيء يتناول المعدوم ، فوجب أن لا يجوز إطلاقه على الله تعالى بيان الأول : قوله تعالى : ﴿ ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا ﴾ سمى الشيء الذي سيفعله غدا باسم الشيء في الحال والذي سيفعله غدا يكون معدوما في الحال فدل ذلك على أن اسم الشيء يقع على المعدوم .

وإذا ثبت هذا فقولك : إنه شيء لا يفيد امتياز ذاته عن سائر الذوات بصفة معلومة ولا بخاصية متميزة ، ولا يفيد كونه موجودا ، فيكون هذا اللفظ لا يفيد فائدة في حق الله تعالى البتة ، فكان عبثا مطلقا ، فوجب أن لا يجوز إطلاقه على الله تعالى .

والجواب عن هذه الوجوه أن يقال : لما تعارضت الدلائل

فنقول : لفظ الشيء أعم الألفاظ ، ومتى صدق الخاص صدق العام ، فمتى صدق فيه كونه ذاتا وحقيقة يجب أن يصدق عليه كونه شيئاً وذلك هو المطلوب والله أعلم .

أما قوله : ﴿ وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ ﴾ فالمراد أنه تعالى أوحى إلي هذا القرآن لأنذركم به ، وهو خطاب لأهل مكة ، وقوله : ﴿ ومن بلغ ﴾ عطف على المخاطبين من أهل مكة أي لأنذركم به ، وأنذر كل من بلغه القرآن من العرب والعجم ، وقيل من الثقلين ، وقيل : من بلغه إلى يوم القيامة ، وعن سعيد بن جبير : من بلغه القرآن ، فكأنما رأى محمدا ﷺ ، وعلى هذا التفسير فيحصل في الآية حذف ، والتقدير : وأوحي إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغه هذا القرآن ، إلا أن هذا العائد محذوف لدلالة الكلام عليه ، كما يقال : الذي رأيت زيد ، والذي ضربت عمرو ، وفي تفسير قوله : ﴿ ومن بلغ ﴾ قول آخر ، وهو أن يكون قوله : ﴿ ومن بلغ ﴾ أي ومن احتلم وبلغ حد التكليف ، وعند هذا لا يحتاج إلى إضمار العائد إلا أن الجمهور على القول الأول .

أما قوله : ﴿ أئنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى قل لا أشهد قل إنما هو إله واحد وإنني بريء مما تشركون ﴾ ففيه مباحث :

﴿ البحث الأول ﴾ قرأ ابن كثير : ﴿ أئنكم ﴾ بهمزة وكسرة بعدها خفيفة مشبهة ياء ساكنة بلا مد ، وأبو عمرو وقالون عن نافع كذلك إلا أنه يمد والباقون بهمزتين بلا مد .

﴿ والبحث الثاني ﴾ أن هذا استفهام معناه الجحد والإنكار . قال الفراء : ولم يقل أخر لأن الآلهة جمع والجمع يقع عليه التأنيث كما قال : ﴿ ولله الأسماء الحسنى ﴾ وقال : ﴿ فما بال القرون الأولى ﴾ ولم يقل الأول ولا الأولين وكل ذلك صواب .

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠﴾

ثم قال تعالى ﴿ قل لا أشهد قل إنما هو إله واحد وإنني بريء مما تشركون ﴾

واعلم أن هذا الكلام دال على إيجاب التوحيد والبراءة عن الشرك من ثلاثة أوجه: أولها: قوله (قل لا أشهد) أي لا أشهد بما تذكرونه من إثبات الشركاء. وثانيها: قوله (قل إنما هو إله واحد) وكلمة (إنما) تفيد الحصر، ولفظ الواحد صريح في التوحيد ونفي الشركاء. وثالثها: قوله (وإنني بريء مما تشركون) وفيه تصريح بالبراءة عن إثبات الشركاء، فثبت دلالة هذه الآية على إيجاب التوحيد بأعظم طرق البيان وأبلغ وجوه التأكيد. قال العلماء: المستحب لمن أسلم ابتداء أن يأتي بالشهادتين ويتبرأ من كل دين سوى دين الإسلام. ونص الشافعي رحمه الله على استحباب ضم التبري إلى الشهادة لقوله (وإنني بريء مما تشركون) عقيب التصريح بالتوحيد.

قوله تعالى ﴿ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون ﴾

اعلم أنا روينا في الآية الأولى أن الكفار سألوا اليهود والنصارى عن صفة محمد عليه الصلاة والسلام فأنكروا دلالة التوراة والإنجيل على نبوته، فبين الله تعالى في الآية الأولى أن شهادة الله على صحة نبوته كافية في ثبوتها وتحققها، ثم بين في هذه الآية أنهم كذبوا في قولهم إنا لا نعرف محمداً عليه الصلاة والسلام، لأنهم يعرفونه بالنبوة والرسالة كما يعرفون أبناءهم. روي أنه لما قدم رسول الله ﷺ المدينة قال عمر لعبد الله بن سلام: أنزل الله على نبيه هذه الآية فكيف هذه المعرفة؟ فقال يا عمر: لقد عرفته فيكم حين رأيته كما أعرف ابني ولأنا أشد معرفة بمحمد مني بابني لأني لا أدري ما صنع النساء، وأشهد أنه حق من الله تعالى.

واعلم أن ظاهر هذه الآية يقتضي أن يكون علمهم بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام مثل علمهم بأبنائهم، وفيه سؤال وهو أن يقال: المكتوب في التوراة والإنجيل مجرد أنه سيخرج نبي في آخر الزمان يدعو الخلق إلى الدين الحق، أو المكتوب فيه هذا المعنى مع تعيين الزمان والمكان والنسب والصفة والحلية والشكل، فإن كان الأول فذلك القدر لا يدل على أن ذلك الشخص هو محمد عليه السلام، فكيف يصح أن يقال علمهم بنبوته مثل علمهم بنبوة أبنائهم، وإن

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ ۗ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿٢١﴾ وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَاؤُكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٢٢﴾

كان الثاني وجب أن يكون جميع اليهود والنصارى عالمين بالضرورة من التوراة والإنجيل بكون محمد عليه الصلاة والسلام نبياً من عند الله تعالى، والكذب على الجمع العظيم لا يجوز لأنا نعلم بالضرورة أن التوراة والإنجيل ما كانا مشتملين على هذه التفاصيل التامة الكاملة، لأن هذا التفصيل إما أن يقال: إنه كان باقياً في التوراة والإنجيل حال ظهور الرسول عليه الصلاة والسلام، أو يقال: إنه ما بقي هذه التفاصيل في التوراة والإنجيل في وقت ظهوره لأجل أن التحريف قد تطرق إليهما قبل ذلك، والأول باطل لأن إخفاء مثل هذه التفاصيل التامة في كتاب وصل إلى أهل الشرق والغرب ممتنع، والثاني أيضاً باطل، لأن على هذا التقدير لم يكن يهود ذلك الزمان ونصارى ذلك الزمان عالمين بنبوة محمد ﷺ كعلمهم بنبوة أبنائهم، وحينئذ يسقط هذا الكلام.

والجواب عن الأول: أن يقال المراد ﴿الذين آتيناهم الكتاب﴾ اليهود والنصارى، وهم كانوا أهلاً للنظر والاستدلال، وكانوا قد شاهدوا ظهور المعجزات على الرسول عليه الصلاة والسلام، فعرفوا بواسطة تلك المعجزات كونه رسولاً من عند الله، والمقصود من تشبيه إحدى المعرفتين بالمعرفة الثانية هذا القدر الذي ذكرناه.

أما قوله ﴿الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون﴾ ففيه قولان: الأول: أن قوله ﴿الذين﴾ صفة للذين الأول، فيكون عاملهما واحداً ويكون المقصود وعيد المعاندين الذين يعرفون ويجحدون. والثاني: أن قوله الذين خسروا أنفسهم ابتداء، وقوله ﴿فهم لا يؤمنون﴾ خبره، وفي قوله ﴿الذين خسروا﴾ وجهان: الأول: أنهم خسروا أنفسهم بمعنى الهلاك الدائم الذي حصل لهم بسبب الكفر. والثاني: جاء في التفسير أنه ليس من كافر ولا مؤمن إلا وله منزلة في الجنة، فمن كفر صارت منزلته إلى من أسلم فيكون قد خسر نفسه وأهله بأن ورث منزلته غيره.

قوله تعالى: ﴿ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته إنه لا يفلح الظالمون ويوم نحشرهم جميعاً ثم نقول للذين أشركوا أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون﴾

اعلم أنه تعالى لما حكم على أولئك المكذبين بالخسران في الآية الأولى بين في هذه الآية سبب ذلك الخسران ، وهو أمران : أحدهما : أن يفتري على الله كذبا ، وهذا الافتراء يحتمل وجوها . الأول : أن كفار مكة كانوا يقولون هذه الأصنام شركاء الله ، والله سبحانه وتعالى أمرهم بعبادتها والتقرب اليها ، وكانوا أيضاً يقولون الملائكة بنات الله ، ثم نسبوا إلى الله تحريم البحائر والسوائب . وثانيها : أن اليهود والنصارى كانوا يقولون : حصل في التوراة والانجيل أن هاتين الشريعتين لا يتطرق إليهما النسخ والتغيير ، وأنهما لا يجيء بعدهما نبي . وثالثها : ما ذكره الله تعالى في قوله (وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها) ورابعها : أن اليهود كانوا يقولون (نحن أبناء الله وأحباؤه) وكانوا يقولون (لن تمسنا النار إلا أياما معدودة) وخامسها : أن بعض الجهال منهم كان يقول : إن الله فقير ونحن أغنياء وأمثال هذه الأباطيل التي كانوا ينسبونها إلى الله كثيرة ، وكلها افتراء منهم على الله

﴿ والنوع الثاني ﴾ من أسباب خسرانهم تكذيبهم بآيات الله ، والمراد منه قدحهم في معجزات محمد ﷺ ، وطعنهم فيها وإنكارهم كون القرآن معجزة قاهرة بينة ، ثم إنه تعالى لما حكى عنهم هذين الأمرين قال (إنه لا يفلح الظالمون) أي لا يظفرون بمطالبهم في الدنيا وفي الآخرة بل يبقون في الحرمان والخذلان

أما قوله ﴿ ويوم نحشرهم جميعا ﴾ ففي ناصب قوله (ويوم) أقوال : الأول : أنه محذوف وتقديره (ويوم نحشرهم) كان كيت وكيت ، فترك ليبقى على الابهام الذي هو أدخل في التخويف . والثاني : التقدير اذكر يوم نحشرهم . والثالث : أنه معطوف على محذوف كأنه قيل لا يفلح الظالمون أبدا ويوم نحشرهم .

وأما قوله ﴿ ثم نقول للذين أشركوا أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون ﴾ فالمقصود منه التقريع والتبكيت لا السؤال ، ويحتمل أن يكون معناه أين نفس الشركاء ، ويحتمل أن يكون المراد أين شفاعتهم لكم وانتفاعكم بهم ، وعلى كلا الوجهين لا يكون الكلام إلا توبيخا وتقريعا وتقريرا في نفوسهم أن الذي كانوا يظنونه مأيوس عنه ، وصار ذلك تنبيها لهم في دار الدنيا على فساد هذه الطريقة ، والعائد على الموصول من قوله (الذين كنتم تزعمون) محذوف ، والتقدير : الذين كنتم تزعمون أنهم شفعاء ، فحذف مفعول الزعم لدلالة السؤال عليه ، قال ابن عباس : وكل زعم في كتاب الله كذب

ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَن قَالُوا وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ (٢٣) انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ (٢٤)

قوله تعالى ﴿ ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون ﴾

اعلم أن ههنا مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن عامر وحفص عن عاصم ثم لم تكن فتنتهم بالتاء منقوطة من فوق وفتنتهم بالرفع، وقرأ حمزة والكسائي: ثم لم يكن بالياء فتنتهم بالنصب، وأما الباقون فبالتاء منقوطة من فوق ونصب فتنة، فههنا قوله أن قالوا في محل الرفع لكونه اسم تكن، وإنما أنث لأنه الخبر كقوله من كانت أمك؛ ولأن ما قالوا فتنة في المعنى، ويجوز تأويل إلا أن قالوا إلا مقالتهم وأما القراءة بالياء المنقطة من تحت، ونصب فتنتهم، فههنا قوله أن قالوا في محل الرفع لكونه اسم يكن، وفتنتهم هو الخبر. قال الواحدي: والاختيار قراءة من جعل أن قالوا الاسم دون الخبر لأن أن إذا وصلت بالفعل لم توصف فأشبهت بامتناع وصفها المضمر، فكما أن المظهر والمضمر، إذا اجتمعا كان جعل المضمر اسما أولى من جعله خبرا، فكذلك ههنا تقول كنت القائم، فجعلت المضمر اسما والمظهر خبرا فكذا ههنا، وتقرأ قراءة حمزة والكسائي: والله ربنا بنصب قوله ربنا لوجهين: أحدهما بإضمار أعني وأذكر، والثاني على النداء، أي والله يا ربنا، والباقون بكسر الباء على أنه صفة لله تعالى

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الزجاج: تأويل هذه الآية حسن في اللغة لا يعرفه إلا من عرف معاني الكلام وتصرف العرب في ذلك، وذلك أن الله تعالى بين كون المشركين مفتونين بشركهم متهالكين على حبه، فأعلم في هذه الآية أنه لم يكن افتتانهم بشركهم وإقامتهم عليه، إلا أن تبرؤا منه وتباعدوا عنه، فحلفوا أنهم ما كانوا مشركين، ومثاله أن ترى إنسانا يحب غاويا مذموم الطريقة فإذا وقع في محنة بسببه تبرأ منه، فيقال له ما كانت محبتك لفلان، إلا أن انتفيت منه، فالمراد بالفتنة ههنا افتتانهم بالأوثان، ويتأكد هذا الوجه بما روى عطاء عن ابن عباس أنه قال ثم لم تكن فتنتهم معناه شركهم في الدنيا، وهذا القول راجع إلى حذف المضاف لأن المعنى ثم لم تكن عاقبة فتنتهم إلا البراءة، ومنه قولك ما كانت محبتك لفلان، إلا أن فررت منه وتركته

﴿المسألة الثالثة﴾ ظاهر الآية يقتضي أنهم حلفوا في القيامة على أنهم ما كانوا مشركين، وهذا يقتضي إقدامهم على الكذب يوم القيامة، وللناس فيه قولان: الأول: وهو قول أبي علي الجبائي، والقاضي: أن أهل القيامة لا يجوز إقدامهم على الكذب. واحتجا عليه بوجوه: الأول: أن أهل القيامة يعرفون الله تعالى بالاضطرار، إذ لو عرفوه بالاستدلال لصار موقف القيامة دار التكليف، وذلك باطل. وإذا كانوا عارفين بالله على سبيل الاضطرار، وجب أن يكونوا ملجئين إلى أن لا يفعلوا القبيح، بمعنى أنهم يعلمون أنهم لو راموا فعل القبيح لمنعهم الله منه، لأن مع زوال التكليف لو لم يحصل هذا المعنى، لكان ذلك إطلاقاً لهم في فعل القبيح، وإنه لا يجوز. فثبت أن أهل القيامة يعلمون الله بالاضطرار، وثبت أنه متى كان كذلك كانوا ملجئين إلى ترك القبيح، وذلك يقتضي أنه لا يقدم أحد من أهل القيامة على فعل القبيح.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إنه لا يجوز منهم فعل القبيح، إذا كانوا عقلاء، إلا أنا نقول: لم لا يجوز أن يقال: إنه وقع منهم هذا الكذب لأنهم لما عاينوا أهوال القيامة اضطربت عقولهم، فقالوا: هذا القول الكذب عند اختلال عقولهم. أو يقال: إنهم نسوا كونهم مشركين في الدنيا.

والجواب عن الأول: أنه تعالى لا يجوز أن يحشرهم ويورد عليهم التوبيخ بقوله ﴿أين شركاؤكم﴾ ثم يحكي عنهم ما يجري مجرى الاعتذار مع أنهم غير عقلاء، لأن هذا لا يليق بحكمة الله تعالى. وأيضاً فالمكلفون لا بد وأن يكونوا عقلاء يوم القيامة، ليعلموا أنهم بما يعاملهم الله به غير مظلومين.

والجواب عن الثاني: أن نسيانهم لما كانوا عليه في دار الدنيا مع كمال العقل بعيد، لأن العاقل لا يجوز أن ينسى مثل هذه الأحوال وإن بعد العهد، وإنما يجوز أن ينسى اليسير من الأمور، ولولا أن الأمر كذلك لجوزنا أن يكون العاقل قد مارس الولايات العظيمة دهراً طويلاً، ومع ذلك فقد نسيه، ومعلوم أن تجويزه يوجب السفسطة.

﴿الحجة الثانية﴾ أن القوم الذين أقدموا على ذلك الكذب إما أن يقال: إنهم ما كانوا عقلاء أو كانوا عقلاء، فإن قلنا إنهم ما كانوا عقلاء، فهذا باطل لأنه لا يليق بحكمة الله تعالى أن يحكي كلام المجانين في معرض تمهيد العذر، وإن قلنا إنهم كانوا عقلاء فهم يعلمون أن الله تعالى عالم بأحوالهم، مطلع على أفعالهم، ويعلمون أن تجويز الكذب على الله محال، وأنهم لا يستفيدون بذلك الكذب إلا زيادة المقت والغضب، وإذا كان الأمر كذلك امتنع إقدامهم في مثل هذه الحالة على الكذب.

﴿الحجة الثالثة﴾ أنهم لو كذبوا في موقف القيامة ثم حلفوا على ذلك الكذب لكانوا قد

وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿٢٥﴾

والرابع : قوله حكاية عنهم (ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك) وقد علموا أنه تعالى لا يقضي عليهم بالخلاص . والخامس : أنه تعالى في هذه الآية حكى عنهم أنهم قالوا (والله ربنا ما كنا مشركين) وحمل هذا على أن المراد ما كنا مشركين في ظنوننا وعقائدنا مخالفة للظاهر . ثم حمل قوله بعد ذلك (انظر كيف كذبوا على أنفسهم) على أنهم كذبوا في الدنيا يوجب فك نظم الآية . وصرف أول الآية إلى أحوال القيامة وصرف آخرها إلى أحوال الدنيا وهو في غاية البعد .

أما قوله إما أن يكونوا قد كذبوا حال كمال العقل أو حال نقصان العقل فنقول : لا يبعد أن يقال إنهم حال ما عاينوا أهوال القيامة ، وشاهدوا موجبات الخوف الشديد اختلت عقولهم فذكروا هذا الكلام في ذلك الوقت وقوله : كيف يجوز من حكمة الله تعالى أن يحكي عنهم ما ذكروه في حال اضطراب العقول ، فهذا يوجب الخوف الشديد عند سماع هذه الكلمات حتى كونهم في الدنيا ولا مقصود من تنزيل هذه الآيات إلا ذلك . وأما قوله ثانياً المكلفون لا بد أن يكونوا عقلاء يوم القيامة فنقول : اختلال عقولهم ساعة واحدة حال ما يتكلمون بهذا الكلام لا يمنع من كمال عقولهم في سائر الأوقات . فهذا تمام الكلام في هذه المسألة والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿ انظر كيف كذبوا على أنفسهم ﴾ فمراد إنكارهم كونهم مشركين ، وقوله (وضل عنهم) عطف على قوله (كذبوا) تقديره : وكيف ضل عنهم ما كانوا يفترون بعبادته من الأصنام فلم تغن عنهم شيئاً وذلك أنهم كانوا يرجون شفاعتها ونصرتها لهم .

قوله تعالى ﴿ ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها حتى إذا جاءوك يجادلونك يقول الذين كفروا إن هذا إلا أساطير الأولين ﴾

اعلم أنه تعالى لما شرح أحوال الكفار في الآخرة أتبعه بما يوجب اليأس عن إيمان بعضهم فقال (ومنهم من يستمع إليك) وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال ابن عباس حضر عند رسول الله ﷺ أبو سفيان والوليد بن المغيرة

والنضر بن الحرث وعتبة وشيبة ابنا ربيعة وأمية وأبي ابنا خلف والحرث بن عامر وأبو جهل واستمعوا إلى حديث الرسول ﷺ ، فقالوا للنضر ما يقول محمد فقال لا أدري ما يقول لكني أراه يحرك شفتيه ويتكلم بأساطير الأولين كالذي كنت أحدثكم به عن أخبار القرون الأولى وقال أبو سفيان إني لأرى بعض ما يقول حقاً فقال أبو جهل كلا فأنزل الله تعالى (ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه) والأكنة جمع كنان وهو ما وقى شيئاً وستره مثل عنان وأعنة ، والفعل منه كننت وأكننت وأما قوله (أن يفقهوه) فقال الزجاج موضع أن نصب على أنه مفعول له والمعنى وجعلنا على قلوبهم أكنة لكراهة أن يفقهوه فلما حذفت اللام نصبت الكراهة ، ولما حذفت الكراهة انتقل نصبها إلى « أن » وقوله (وفي آذانهم وقراً) قال ابن السكيت : الوقر الثقل في الأذن

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى قد يصرف عن الإيمان ، ويمنع منه ويحول بين الرجل وبينه ، وذلك لأن هذه الآية تدل على أنه جعل القلب في الكنان الذي يمنعه عن الإيمان ، وذلك هو المطلوب . قالت المعتزلة : لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها ويدل عليه وجوه . الأول : أنه تعالى إنما أنزل القرآن ليكون حجة للرسول على الكفار لا ليكون حجة للكفار على الرسول ، ولو كان المراد من هذه الآية أنه تعالى منع الكفار عن الإيمان لكان لهم أن يقولوا للرسول لما حكم الله تعالى بأنه منعنا من الإيمان فلم يذمنا على ترك الإيمان ، ولم يدعونا إلى فعل الإيمان ؟ الثاني : أنه تعالى لو منعهم من الإيمان ثم دعاهم إليه لكان ذلك تكليف للعاجز وهو منفي بصريح العقل وبقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) الثالث : أنه تعالى حكى صريح هذا الكلام عن الكفار في معرض الذم فقال تعالى (وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر) وقال في آية أخرى (وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم) وإذا كان قد حكى الله تعالى هذا المذهب عنهم في معرض الذم لهم امتنع أن يذكره ههنا في معرض التقريع والتوبيخ ، وإلا لزم التناقض . والرابع : أنه لا نزاع أن القوم كانوا يفهمون ويسمعون ويعقلون . والخامس : أن هذه الآية وردت في معرض الذم لهم على ترك الإيمان ولو كانت هذه الصفة واقعة من قبل الله تعالى لما كانوا مذمومين بل كانوا معذورين . والسادس : أن قوله (حتى إذا جاؤك يجادلونك) يدل على أنهم كانوا يفقهون ويميزون الحق من الباطل . وعند هذا قالوا لا بد من التأويل وهو من وجوه : الأول : قال الجبائي إن القوم كانوا يستمعون لقراءة الرسول ﷺ ليتوصلوا بسماع قراءته إلى معرفة مكانه بالليل فيقصدوا قتله وإيذاءه فعند ذلك كان الله سبحانه وتعالى يلقي على قلوبهم النوم ، وهو المراد من الأكنة ، ويثقل أسماعهم عن استماع تلك القراءة بسبب ذلك النوم ، وهو المراد من

قوله (وفي آذانهم وقر) والثاني : أن الإنسان الذي علم الله منه أنه لا يؤمن وأنه يموت على الكفر فإنه تعالى يسم قلبه بعلامة مخصوصة يستدل الملائكة برؤيتها على أنه لا يؤمن ، فصارت تلك العلامة دلالة على أنهم لا يؤمنون .

وإذا ثبت هذا فنقول : لا يبعد تسمية تلك العلامة بالكنان والغطاء المانع ، مع أن تلك العلامة في نفسها ليست مانعة عن الإيمان .

والتأويل الثالث : أنهم لما أصروا على الكفر وعاندوا وصمموا عليه ، فصار عدولهم عن الإيمان والحالة هذه كالكنان المانع عن الإيمان ، فذكر الله تعالى الكنان كناية عن هذا المعنى .

والتأويل الرابع : أنه تعالى لما منعهم الألطاف التي إنما تصلح أن تفعل بمن قد اهتدى فأخلاهم منها ، وفوض أمرهم إلى أنفسهم لسوء صنيعهم لم يبعد أن يضيف ذلك إلى نفسه فيقول (وجعلنا على قلوبهم أكنة) .

والتأويل الخامس : أن يكون هذا الكلام ورد حكاية لما كانوا يذكرونه من قولهم (وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر) .

والجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها في بيان أنه لا يمكن حمل الكنان والوقر على أن الله تعالى منعهم عن الإيمان ، وهو أن نقول : بل البرهان العقلي الساطع قائم على صحة هذا المعنى ، وذلك لأن العبد الذي أتى بالكفر إن لم يقدر على الإتيان بالإيمان ، فقد صح قولنا إن الله تعالى هو الذي حمله على الكفر وصده عن الإيمان . وأما إن قلنا : إن القادر على الكفر كان قادراً على الإيمان فنقول : يمتنع صيرورة تلك القدرة مصدراً للكفر دون الإيمان ، إلا عند انضمام تلك الداعية ، وقد عرفت في هذا الكتاب أن مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل ، فيكون الكفر على هذا التقدير من الله تعالى ، وتكون تلك الداعية الجازمة إلى الكفر كنانا للقلب عن الإيمان ، ووقراً للسمع عن استماع دلائل الإيمان ، فثبت بما ذكرنا أن البرهان العقلي مطابق لما دل عليه ظاهر هذه الآية .

وإذا ثبت بالدليل العقلي صحة ما دل عليه ظاهر هذه الآية ، وجب حمل هذه الآية عليه عملاً بالبرهان وبظاهر القرآن ، والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ أنه تعالى قال (ومنهم من يستمع إليك) فذكره بصيغة الإفراد ثم قال (على قلوبهم) فذكره بصيغة الجمع ، وإنما حسن ذلك لأن صيغة « من » واحد في اللفظ جمع في المعنى .

وأما قوله تعالى ﴿ وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها ﴾ قال ابن عباس : وإن يروا كل دليل وحجة لا يؤمنوا بها لأجل أن الله تعالى جعل على قلوبهم أكنة ، وهذه الآية تدل على فساد التأويل الأول الذي نقلته عن الجبائي ، ولأنه لو كان المراد من قوله تعالى (وجعلنا على قلوبهم أكنة) إلقاء النوم على قلوب الكفار لئلا يمكنهم التوصل بسماع صوته على وجدان مكانه لما كان قوله (وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها) لائقاً بهذا الكلام ، وأيضاً لو كان المراد ما ذكره الجبائي لكان يجب أن يقال : وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يسمعوه ، لأن المقصود الذي ذكره الجبائي إنما يحصل بالمنع من سماع صوت الرسول عليه السلام . أما المنع من فهم كلامه ومن فهم مقصوده ، فلا تعلق له بما ذكره الجبائي فظهر سقوط قوله . والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿ حتى إذا جاؤك يجادلونك ﴾ فاعلم أن هذا الكلام جملة أخرى مرتبة على ما قبلها و (حتى) في هذا الموضع هي التي يقع بعدها الجمل ، والجملة هي قوله (إذا جاؤك يجادلونك) يقول الذين كفروا ، ويجادلونك في موضع الحال وقوله (يقول الذين كفروا) تفسير لقوله (يجادلونك) والمعنى أنه بلغ بتكذيبهم الآيات إلى أنهم يجادلونك ويناكرونك ، وفسر مجادلتهم بأنهم يقولون (إن هذا إلا أساطير الأولين) قال الواحدي : وأصل الأساطير من السطر ، وهو أن يجعل شيئاً ممتداً مؤلفاً ومنه سطر الكتاب وسطر من شجر مغروس . قال ابن السكيت : يقال سطر وسطر ، فمن قال سطر فجمعه في القليل أسطر والكثير سطور ، ومن قال سطر فجمعه أسطار ، والأساطير جمع الجمع ، وقال الجبائي : واحد الأساطير أسطور وأسطورة وإسطير وإسطيرة ، وقال الزجاج ، واحد الأساطير أسطورة مثل أحاديث وأحدوثة . وقال أبو زيد : الأساطير من الجمع الذي لا واحد له مثل عباديد . قال الجمهور : أساطير الأولين ما سطره الأولون . قال ابن عباس : معناه أحاديث الأولين التي كانوا يسطرونها أي يكتبونها . فأما من فسر الأساطير بالترهات ، فهو معنى وليس مفسراً . ولما كانت أساطير الأولين مثل حديث رستم واسفنديار كلاماً لا فائدة فيه لا جرم فسرت أساطير الأولين بالترهات .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ اعلم أنه كان مقصود القوم من ذكر قولهم (إن هذا إلا أساطير الأولين) القدح في كون القرآن معجزاً فكأنهم قالوا : إن هذا الكلام من جنس سائر الحكايات المكتوبة ، والقصص المذكورة للأولين ، وإذا كان هذا من جنس تلك الكتب المشتملة على حكايات الأولين وأقاصيص الأقدمين لم يكن معجزاً خارقاً للعادة . وأجاب القاضي عنه بأن قال : هذا السؤال مدفوع لأنه يلزم أن يقال لو كان في مقدوركم معارضته لوجب أن تأتوا بتلك المعارضة ، وحيث لم تقدروا عليها ظهر أنها معجزة . ولقائل أن يقول : كان للقوم أن يقولوا

وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ وَإِن يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٢٦﴾

نحن وإن كنا لا نأتي بمثل هذا الكلام المعجز إلا أنا لا نعرف كيف تصنيف الكتب وتأليفها ولسنا أهلاً لذلك . ولا يلزم من عجزنا عن التصنيف كون القرآن معجزاً لأنا بينا أنه من جنس سائر الكتب المشتملة على أخبار الأولين وأقاصيص الأقدمين .

واعلم أن الجواب عن هذا السؤال سيأتي في الآية المذكورة بعد ذلك .

قوله تعالى ﴿ وهم ينهون عنه وينأون عنه وإن يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون ﴾ .

في الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أنه تعالى لما بين أنهم طعنوا في كون القرآن معجزاً بأن قالوا إنه من جنس أساطير الأولين وأقاصيص الأقدمين ، بين في هذه الآية أنهم ينهون عنه وينأون عنه ، وقد سبق ذكر القرآن وذكر محمد عليه السلام ، فالضمير في قوله (عنه) يحتمل أن يكون عائداً إلى القرآن وأن يكون عائداً إلى محمد عليه الصلاة والسلام ، فلهذا السبب اختلف المفسرون ، فقال بعضهم (وهم ينهون عنه وينأون عنه) أي عن القرآن وتدبره والاستماع له . وقال آخرون : بل المراد ينهون عن الرسول .

واعلم أن النهي عن الرسول عليه السلام محال ، بل لا بد وأن يكون المراد النهي عن فعل يتعلق به عليه الصلاة والسلام ، وهو غير مذكور ، فلا جرم حصل فيه قولان : منهم من قال المراد أنهم ينهون عن التصديق بنبوته والإقرار برسالته . وقال عطاء ومقاتل : نزلت في أبي طالب كان ينهى قريشاً عن إيذاء النبي عليه الصلاة والسلام ، ثم يتباعد عنه ولا يتبعه على دينه .

﴿ والقول الأول ﴾ أشبه لوجهين : الأول : أن جميع الآيات المتقدمة على هذه الآية تقتضي ذم طريقتهم ، فكذلك قوله (وهم ينهون عنه) ينبغي أن يكون محمولاً على أمر مذموم ، فلو حملناه على أن أبا طالب كان ينهى عن إيذائه ، لما حصل هذا النظم . والثاني : أنه تعالى قال بعد ذلك (وإن يهلكون إلا أنفسهم) يعني به ما تقدم ذكره ، ولا يليق ذلك بأن يكون المراد من قوله (وهم ينهون عنه) النهي عن أذيته ، لأن ذلك حسن لا يوجب الهلاك .

فإن قيل : إن قوله (وإن يهلكون إلا أنفسهم) يرجع إلى قوله (وينأون عنه) لا إلى قوله (ينهون عنه) لأن المراد بذلك أنهم يتباعدون عنه بمفارقة دينه ، وترك الموافقة له وذلك ذم

وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ فَقَالُوا۟ يَٰلَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٧﴾ بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُوا۟ يُخْفُونَ مِن قَبْلُ ۖ وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿٢٨﴾

فلا يصح ما رجحتم به هذا القول .

قلنا : إن ظاهر قوله (وإن يهلكون إلا أنفسهم) يرجع إلى كل ما تقدم ذكره ، لأنه بمنزلة أن يقال : إن فلاناً يبعد عن الشيء الفلاني وينفر عنه ولا يضر بذلك إلا نفسه ، فلا يكون هذا الضرر متعلقاً بأحد الأمرين دون الآخر .

﴿ المسألة الثانية ﴾ اعلم أن أولئك الكفار كانوا يعاملون رسول الله ﷺ بنوعين من القبيح : الأول : إنهم كانوا ينهون الناس عن قبول دينه والإقرار بنبوته . والثاني : كانوا ينأون عنه والنأي البعد . يقال : نأى ينأى إذا بعد . ثم قال (وإن يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون) قال ابن عباس : أي وما يهلكون إلا أنفسهم بسبب تماديهم في الكفر وغلوهم فيه وما يشعرون أنهم يهلكون أنفسهم ويذهبونها إلى النار بما يرتكبون من الكفر والمعصية ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ ولو ترى إذ وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون ﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر صفة من ينهى عن متابعة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وينأى عن طاعته ، وأنهم يهلكون أنفسهم شرح كيفية ذلك الهلاك بهذه الآية وفيها مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ قوله (ولو ترى) يقتضي له جواباً وقد حذف تفخيماً للأمر وتعظيماً لشأنه ، وجاز حذفه لعلم المخاطب به وأشباهه كثيرة في القرآن والشعر . ولو قدرت الجواب ، كان التقدير : لرأيت سوء منقلبهم ، أو لرأيت سوء حالهم . وحذف الجواب في هذه الأشياء أبلغ في المعنى من إظهاره ، ألا ترى : أنك لو قلت لغلامك ، والله لئن قمت إليك وسكت عن الجواب ، ذهب بفكره إلى أنواع المكروه ، من الضرب ، والقتل ، والكسر ، وعظم الخوف ولم يدر أي الأقسام يبغي . ولو قلت : والله لئن قمت إليك لأضربنك فأتيت بالجواب ، لعلم أنك لم تبلغ شيئاً غير الضرب ، ولا يخطر بباله نوع من المكروه سواه ، فثبت أن حذف الجواب

قلنا: لا نسلم أن التمني لا يوصف بكونه كاذباً لأن من أظهر التمني، فقد أخبر ضمناً كونه مريداً لذلك الشيء، فلم يبعد تكذيبه فيه. ومثاله أن يقول الرجل: ليت الله يرزقني مالاً فأحسن إليك. فهذا تمنٍّ في حكم الوعد، فلو رزق مالاً ولم يحسن إلى صاحبه لقيل إنه كذب في وعده.

﴿ القول الثاني ﴾ أن التمني تم عند قوله (يا ليتنا نرد) وأما قوله (ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين) فهذا الكلام مبتدأ وقوله تعالى في آخر الآية (وإنهم لكاذبون) عائد إليه وتقدير الكلام يا ليتنا نرد، ثم قالوا ولو رددنا لم نكذب بالدين وكنا من المؤمنين. ثم إنه تعالى كذبهم وبين أنهم لو ردوا لكذبوا ولأعرضوا عن الإيمان.

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ ابن عامر نرد ونكذب بالرفع فيهما ونكون بالنصب، وقرأ حمزة وحفص عن عاصم نرد بالرفع، ونكذب ونكون بالنصب فيهما، والباقون بالرفع في الثلاثة، فحصل من هذا أنهم اتفقوا على الرفع في قوله (نرد) وذلك لأنه داخل في التمني لا محالة، فأما الذين رفعوا قوله (ولا نكذب ونكون) ففيه وجهان: الأول أن يكون معطوفاً على قوله (نرد) فتكون الثلاثة داخلة في التمني، فعلى هذا فقد تمنوا الرد وأن لا يكذبوا وأن يكونوا من المؤمنين.

﴿ والوجه الثاني ﴾ أن يقطع ولا نكذب وما بعده عن الأول فيكون التقدير: يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين، فهم ضمنوا أنهم لا يكذبون بتقدير حصول الرد. والمعنى يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بآيات ربنا رددنا أو لم نرد أي قد عاهدنا وعزمنا على أن لا نكذب بحال. قال سيبويه: وهو مثل قولك دعني ولا أعود، فههنا المطلوب بالسؤال تركه فأما أنه لا يعود فغير داخل في الطلب، فكذا ههنا قوله (يا ليتنا نرد) الداخل في هذا التمني الرد، فأما ترك التكذيب وفعل الإيمان فغير داخل في التمني، بل هو حاصل سواء حصل الرد أو لم يحصل، وهذان الوجهان ذكرهما الزجاج والنحويون قالوا الوجه الثاني أقوى، وهو أن يكون نرد داخلاً في التمني، ويكون ما بعده إخباراً محضاً، واحتجوا عليه بأن الله كذبهم في الآية الثانية فقال (وإنهم لكاذبون) والتمني لا يجوز تكذيبه، وهذا مختار أبي عمرو، وقد احتج على صحة قوله بهذه الحجة، إلا أنا قد أجبنا عن هذه الحجة، وذكرنا أنها ليست قوية، وأما من قرأ (ولا نكذب ونكون) بالنصب ففيه وجهان: الأول بإضمار أن على جواب التمني، والتقدير يا ليتنا نرد وأن لا نكذب. والثاني أن تكون الواو مبدلة من الفاء، والتقدير يا ليتنا نرد فلا نكذب، فتكون الواو ههنا بمنزلة

الفاء في قوله (لو أن لي كرة فأكون من المحسنين) ويتأكد هذا الوجه بما روي أن ابن مسعود كان يقرأ (فلا نكذب) بالفاء على النصب . والثالث : أن يكون معناه الحال ، والتقدير : يا ليتنا نرد غير مكذبين ، كما تقول العرب : لا تأكل السمك وتشرب اللبن ، أي لا تأكل السمك شاربا للبن .

واعلم أن على هذه القراءة يكون الأمور الثلاثة داخلة في التمني . وأما أن المتمني كيف يجوز تكذيبه فقد سبق تقريره . وأما قراءة ابن عامر وهي أنه كان يرفع (ولا نكذب) وينصب (ونكون) فالتقدير : أنه يجعل قوله (ولا نكذب) داخلا في التمني ، بمعنى أنا إن رددنا غير مكذبين نكن من المؤمنين والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب) لا شبهة في أن المراد منه تمني ردهم إلى حالة التكليف ، لأن لفظ الرد إذا استعمل في المستقبل من حال إلى حال ، فالمفهوم منه الرد إلى الحالة الأولى . والظاهر أن من صدر منه تقصير ثم عاين الشدائد والأهوال بسبب ذلك التقصير أنه يتمنى الرد إلى الحالة الأولى ، ليسعى في إزالة جميع وجوه التقصيرات . ومعلوم أن الكفار قصروا في دار الدنيا فهم يتمنون العود إلى الدنيا لتدارك تلك التقصيرات ، وذلك التدارك لا يحصل بالعود إلى الدنيا فقط ، ولا بترك التكذيب ، ولا بعمل الإيمان ، بل إنما يحصل التدارك بمجموع هذه الأمور الثلاثة ، فوجب إدخال هذه الثلاثة تحت التمني .

فإن قيل : كيف يحسن منهم تمني الرد مع أنهم يعلمون أن الرد لا يحصل البتة ؟

والجواب من وجوه : الأول : لعلهم لم يعلموا أن الرد لا يحصل . والثاني : أنهم وإن علموا أن ذلك لا يحصل ، إلا أن هذا العلم لا يمنع من حصول إرادة الرد كقوله تعالى (يريدون أن يخرجوا من النار) وكقوله (أن أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله) فلما صح أن يريدوا هذه الأشياء مع العلم بأنها لا تحصل ، فبأن يتمنوه أقرب ، لأن باب التمني أوسع ، لأنه يصح أن يتمنى ما لا يصح أن يريد من الأمور الماضية .

ثم قال تعالى ﴿ بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ معنى (بل) هاهنا رد كلامهم ، والتقدير : أنهم ما تمنوا العود إلى الدنيا ، وترك التكذيب ، وتحصيل الإيمان لأجل كونهم راغبين في الإيمان ، بل لأجل خوفهم من العقاب الذي شاهدوه وعاينوه ، وهذا يدل على أن الرغبة في الإيمان والطاعة لا تنفع إلا إذا كانت تلك الرغبة رغبة فيه لكونه إيمانا وطاعة ، فأما الرغبة فيه لطلب الثواب والخوف

من العقاب غير مفيد

﴿ المسألة الثانية ﴾ المراد من الآية ، أنه ظهر لهم في الآخرة ما أخفوه في الدنيا . وقد اختلفوا في ذلك الذي أخفوه على وجوه : الأول : قال أبو روق : ان المشركين في بعض مواقف القيامة يجحدون الشرك فيقولون (والله ربنا ما كنا مشركين) فينطق الله جوارحهم فتشهد عليهم بالكفر ، فذلك حين بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل . قال الواحدي : وعلى هذا القول أهل التفسير . الثاني : قال المبرد : بدا لهم وبال عقائدهم وأعمالهم وسوء عاقبتها ، وذلك لأن كفرهم ما كان باديا ظاهرا لهم ، لأن مضار كفرهم كانت خفية ، فلما ظهرت يوم القيامة لا جرم قال الله تعالى (بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل) الثالث : قال الزجاج : بدا للأتباع ما أخفاه الرؤساء عنهم من أمر البعث والنشور . قال : والدليل على صحة هذا القول أنه تعالى ذكر عقيبه (وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين) وهذا قول الحسن . الرابع : قال بعضهم : هذه الآية في المنافقين ، وقد كانوا يسرون الكفر ويظهرون الإسلام ، وبدا لهم يوم القيامة ، وظهر بأن عرف غيرهم أنهم كانوا من قبل منافقين . الخامس : قيل بدا لهم ما كان علماؤهم يخفون من جحد نبوة الرسول ونعته وصفته في الكتب والبشارة به ، وما كانوا يحرفونه من التوراة مما يدل على ذلك .

واعلم أن اللفظ محتمل لوجوه كثيرة ، والمقصود منها بأسرها أنه ظهرت فضيحتهم في الآخرة وانهتكت أستارهم ، وهو معنى قوله تعالى (يوم تبلى السرائر)

ثم قال تعالى ﴿ ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ﴾ والمعنى أنه تعالى لو ردهم لم يحصل منهم ترك التكذيب وفعل الإيمان ، بل كانوا يستمرون على طريقتهم الأولى في الكفر والتكذيب

فإن قيل : ان أهل القيامة قد عرفوا الله بالضرورة ، وشاهدوا أنواع العقاب والعذاب فلو ردهم الله تعالى إلى الدنيا فمع هذه الأحوال كيف يمكن أن يقال : انهم يعودون إلى الكفر بالله وإلى معصية الله

قلنا : قال القاضي : تقرير الآية (ولو ردوا) إلى حالة التكليف ، وإنما يحصل الرد إلى هذه الحالة لو لم يحصل في القيامة معرفة الله بالضرورة ، ولم يحصل هناك مشاهدة الأهوال وعذاب جهنم ، فهذا الشرط يكون مضمرا لا محالة في الآية . إلا أنا نقول : هذا الجواب ضعيف ، لأن المقصود من الآية بيان غلوهم في الإصرار على الكفر وعدم الرغبة في الإيمان ، ولو قدرنا عدم معرفة الله تعالى في القيامة ، وعدم مشاهدة أهوال القيامة لم يكن في إصرار القوم على

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم في الآية الأولى إنكارهم للحشر والنشر والبعث والقيامة بين في هذه الآية كيفية حالهم في القيامة ، فقال (ولو ترى إذ وقفوا على ربهم) واعلم أن جماعة من المشبهة تمسكوا بهذه الآية ، وقالوا ظاهر هذه الآية يدل على أن أهل القيامة يقفون عند الله وبالقرب منه ، وذلك يدل على كونه تعالى بحيث يحضر في مكان تارة ويغيب عنه تارة أخرى

واعلم أن هذا ضعيف وذلك لأن ظاهر الآية ، يدل على كونهم واقفين على الله تعالى ، كما يقف أحدنا على الأرض ، وذلك يدل على كونه مستعليا على ذات الله تعالى . وأنه باطل بالاتفاق ، فوجب المصير إلى التأويل وهو من وجوه

﴿ التأويل الأول ﴾ هو أن يكون المراد (ولو ترى إذ وقفوا على) ما وعدهم ربهم من عذاب الكافرين وثواب المؤمنين وعلى ما أخبرهم به من أمر الآخرة

﴿ التأويل الثاني ﴾ أن المراد من هذا الوقوف المعرفة كما يقول الرجل لغيره وقفت على كلامك أي عرفته

﴿ التأويل الثالث ﴾ أن يكون المراد أنهم وقفوا لأجل السؤال فخرج الكلام مخرج ما جرت به العادة ، من وقوف العبد بين يدي سيده والمقصود منه التعبير عن الحضور بالألفاظ الفصيحة البليغة .

﴿ المسألة الثانية ﴾ المقصود من هذه الآية أنه تعالى حكى عنهم في الآية الأولى ، أنهم ينكرون القيامة والبعث في الدنيا ، ثم بين أنهم في الآخرة يقرون به فيكون المعنى أن حالهم في هذا الإنكار سيؤول إلى الإقرار وذلك لأنهم شاهدوا القيامة والثواب والعقاب ، قال الله تعالى (أليس هذا بالحق) .

فإن قيل هذا الكلام يدل على أنه تعالى يقول لهم أليس هذا بالحق ؟ وهو كالمناقض لقوله تعالى (ولا يكلمهم الله) والجواب أن يحمل قوله (ولا يكلمهم) أي لا يكلمهم بالكلام الطيب النافع ، وعلى هذا التقدير يزول التناقض ثم إنه تعالى بين أنه إذا قال لهم أليس هذا بالحق ؟ قالوا بلى وربنا والمقصود أنهم يعترفون بكونه حقا مع القسم واليمين ثم إنه تعالى يقول لهم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وخص لفظ الذوق لأنهم في كل حال يجدونه وجدان الذائق في قوة الإحساس وقوله (بما كنتم تكفرون) أي بسبب كفركم واعلم أنه تعالى لما ذكر هذا الكلام احتج به على صحة القول بالحشر والنشر لأن ذلك الذي قد تقدم ذكره في أول

لعظمهم عند الملك الانسان وأشقياء بالنسبة إليه ، وذلك يدل على شهادة الفطرة الأصلية بخساسة اللذات الجسمانية ، وكمال مرتبة اللذات الروحانية .

﴿ الوجه الثاني ﴾ في بيان أن خيرات الآخرة أفضل من خيرات الدنيا ، هو أنا نعرف بالضرورة أن هذين النوعين مشتركان في الفضل والمنفعة ، إلا أن الوصول إلى الخيرات الموعودة في غد القيامة معلوم قطعاً ، وأما الوصول إلى الخيرات الموعودة في غد الدنيا فغير معلوم بل ولا مظنون ، فكم من سلطان قاهر في بكرة اليوم صار تحت التراب في آخر ذلك اليوم ، وكم من أمير كبير أصبح في الملك والإمارة ، ثم أمسى أسيراً حقيراً ، وهذا التفاوت أيضاً يوجب مباينة بين النوعين .

﴿ الوجه الثالث ﴾ هب أنه وجد الانسان بعد هذا اليوم يوم آخر في الدنيا ، إلا أنه لا يدري هل يمكنه الانتفاع بما جمعه من الأموال والطيبات واللذات أم لا ؟ أما كل ما جمعه من موجبات السعادات ، فإنه يعلم قطعاً أنه ينتفع به في الدار الآخرة .

﴿ الوجه الرابع ﴾ هب أنه ينتفع بها إلا أن انتفاعه بخيرات الدنيا لا يكون خالياً عن شوائب المكروهات ، وممازجة المحرمات والمخوفات ولذلك قيل من طلب ما لم يخلق أتعب نفسه ولم يرزق ، قيل وما هو يا رسول الله ؟ قال : سرور يوم بتمامه .

﴿ الوجه الخامس ﴾ هب أنه ينتفع بتلك الأموال والطيبات في الغد ، إلا أن تلك المنافع منقرضة ذاهبة باطلة ، وكلما كانت تلك المنافع أقوى وألذ وأكمل وأفضل كانت الأحزان الحاصلة عند انقراضها وانقضائها أقوى وأكمل كما قال الشاعر المتنبي :

أشد الغم عندي في سرور ... تيقن عنه صاحبه انتقالا

فثبت بما ذكرنا أن سعادات الدنيا وخيراتها موصوفة بهذه العيوب العظيمة ، والنقصانات الكاملة ، وسعادات الآخرة مبرأة عنها ، فوجب القطع بأن الآخرة أكمل وأفضل وأبقى وأتقى وأحرى وأولى .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ ابن عامر (ولدار الآخرة) بإضافة الدار إلى الآخرة ، والباقون (وللدار الآخرة) على جعل الآخرة نعتاً للدار . أما وجه قراءة ابن عامر فهو أن الصفة في الحقيقة مغايرة للموصوف فصحت الإضافة من هذا الوجه ، ونظيره قولهم بارحة الأولى ، ويوم الخميس ، وحق اليقين ، وعند البصريين لا تجوز هذه الإضافة ، قالوا لأن الصفة عين الموصوف ، وإضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة .

يجحدون ﴿٣٣﴾

الله يجحدون ﴾

في الآية مسائل:

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أن فرق الكفار كانوا كثيرين، فمنهم من ينكر نبوته لأنه كان ينكر رسالة البشر ويقول يجب أن يكون رسول الله من جنس الملائكة، وقد ذكر الله تعالى في هذه السورة شبهة هؤلاء وأجاب عنها. ومنهم من يقول: إن محمداً يخبرنا بالحشر والنشر بعد الموت وذلك محال. وكانوا يستدلون بامتناع الحشر والنشر على الطعن في رسالته. وقد ذكر الله تعالى ذلك وأجاب عنه بالوجوه الكثيرة التي تقدم ذكرها. ومنهم من كان يشافهه بالسفاهة ويذكر ما لا ينبغي من القول، وهو الذي ذكره الله تعالى في هذه الآية. واختلفوا في أن ذلك المحزن ما هو؟ فقيل: كانوا يقولون إنه ساحر وشاعر وكاهن ومجنون، وهو قول الحسن. وقيل: إنهم كانوا يصرحون بأنهم لا يؤمنون به ولا يقبلون دينه وشريعته. وقيل: كانوا ينسبونه إلى الكذب والافتعال.

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ نافع (ليحزنك) بضم الياء وكسر الزاي، والباقون بفتح الياء وضم الزاي، وهما لغتان يقال حزنني كذا وأحزنني.

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قرأ نافع والكسائي (فإنهم لا يكذبونك) خفيفة، والباقون يكذبونك مشددة. وفي هاتين القراءتين قولان: الأول: أن بينهما فرقاً ظاهراً ثم ذكروا في تقرير الفرق وجهين: أحدهما: كان الكسائي يقرأ بالتخفيف، ويحتج بأن العرب تقول كذبت الرجل إذا نسبته إلى الكذب وإلى صنعة الأباطيل من القول، وأكذبته إذا أخبرت أن الذي يحدث به كذب وإن لم يكن ذلك بافتعاله وصنعه. قال الزجاج: معنى كذبته قلت له كذبت، ومعنى أكذبته أن الذي أتى به كذب في نفسه من غير ادعاء أن ذلك القائل تكلف ذلك الكذب وأتى به على سبيل الافتعال والقصد. فكأن القوم كانوا يعتقدون أن محمداً عليه السلام ما ذكر ذلك على سبيل الافتعال والترويج بل تخيل صحة تلك النبوة وتلك الرسالة، إلا أن ذلك الذي تخيله فهو في نفسه باطل. والفرق الثاني قال أبو علي: يجوز أن يكون معنى (لا يكذبونك) أي لا يصادفونك كاذباً لأنهم يعرفونك بالصدق والأمانة كما يقال أحمدت الرجل إذا أصبته محموداً وأبخلته وأجبنته إذا صادفته على هذه الأحوال.

﴿ والقول الثاني ﴾ أنه لا فرق بين هاتين القراءتين. قال أبو علي: يجوز أن يكون

وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي ٱلْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي ٱلسَّمَآءِ فَتَأْتِيَهُم بِـَٔايَةٍ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ

بقصص عليك) وفاعل «جاء» مضمر أضمر لدلالة المذكور عليه، وتقديره: ولقد جاءك نبأ من نبأ المرسلين.

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى: (ولا مبدل لكلمات الله) يدل على قولنا في خلق الأعمال لأن كل ما أخبر الله عن وقوعه، فذلك الخبر ممتنع التغير، وإذا امتنع تطرق التغير إلى ذلك الخبر امتنع تطرق التغير إلى المخبر عنه. فإذا أخبر الله عن بعضهم بأنه يموت على الكفر كان ترك الكفر منه محالاً، فكان تكليفه بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق. والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبتغي نفقاً في الأرض أو سلماً في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين﴾

في الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ المروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن الحارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف أتى النبي ﷺ في محضر من قريش، فقالوا: يا محمد ائتنا بآية من عند الله كما كانت الأنبياء تفعل فإنا نصدق بك، فأبى الله أن يأتيهم بها فأعرضوا عن رسول الله ﷺ فشق ذلك عليه، فنزلت هذه الآية. والمعنى: وإن كان كبر عليك إعراضهم عن الإيمان بك، وصحة القرآن، فإن استطعت أن تبتغي نفقاً في الأرض أو سلماً في السماء فافعل.

فالجواب محذوف، وحسن هذا الحذف لأنه معلوم في التقرير. والنفق سرب في الأرض له مخلص إلى مكان آخر، ومنه نافقاء اليربوع لأن اليربوع يثقب الأرض إلى القعر، ثم يصعد من ذلك القعر إلى وجه الأرض من جانب آخر، فكأنه ينفق الأرض نفقاً، أي يجعل له منفذاً من جانب آخر. ومنه أيضاً سمي المنافق منافقاً لأنه يضمر غير ما يظهر كالنافقاء الذي يتخذه اليربوع. وأما السلم فهو مشتق من السلامة، وهو الشيء الذي يسلمك إلى مصعدك. والمقصود من هذا الكلام أن يقطع الرسول طمعه عن إيمانهم، وأن لا يتأذى بسبب إعراضهم عن الإيمان وإقبالهم على الكفر.

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله تعالى (ولو شاء الله لجمعهم على الهدى) تقديره : ولو شاء الله هدايتهم لجمعهم على الهدى وحيث لم يجمعهم على الهدى ، وجب أن يقال إنه ما شاء هدايتهم ، وذلك يدل على أنه تعالى لا يريد الإيمان من الكافر بل يريد بقاءه على الكفر ، والذي يقرب هذا الظاهر أن قدرة الكافر على الكفر إما أن تكون صالحة للإيمان ، أو غير صالحة له ، فإن لم تكن صالحة له فالقدرة على الكفر مستلزمة للكفر ، وغير صالحة للإيمان ، فخالق هذه القدرة يكون قد أراد هذا الكفر منه لا محالة . وأما إن كانت هذه القدرة ، كما أنها صلحت للكفر فهي أيضاً صالحة للإيمان ، فلما استوت نسبة القدرة إلى الطرفين امتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر ، إلا لداعية مرجحة ، وحصول تلك الداعية ليس من العبد ، وإلا لزم التسلسل ، فثبت أن خالق تلك الداعية هو الله تعالى ، وثبت أن مجموع القدرة مع الداعية الحاصلة موجب للفعل ، فثبت أن خالق مجموع تلك القدرة مع تلك الداعية المستلزمة لذلك الكفر مريد لذلك الكفر ، وغير مريد لذلك الإيمان ، فهذا البرهان اليقيني قوى ظاهر هذه الآية ، ولا بيان أقوى من أن يتطابق البرهان مع ظاهر القرآن . أما المعتزلة فقالوا : ولو شاء الله أن يلجئهم إلى الإيمان لجمعهم عليه . قال القاضي : والإلجاء هو أن يعلمهم أنهم لو حاولوا غير الإيمان لمنعهم منه ، وحينئذ يمتنعون من فعل شيء غير الإيمان ، ومثاله أن أحدنا لو حصل بحضرة السلطان ، وحضر هناك من حشمه الجمع العظيم ، فإن ذلك الرجل يعلم أنه لو هم بقتل ذلك السلطان لقتلوه في الحال ، فهذا العلم يصير مانعاً له من قصد قتل ذلك السلطان ، ويكون ذلك سبباً لكونه ملجأ إلى ترك ذلك الفعل ، فكذا ههنا .

إذا عرفت الإلجاء فنقول : إنه تعالى إنما ترك فعل هذا الإلجاء ، لأن ذلك يزيل تكليفهم فيكون ما يقع منهم كأن لم يقع ، وإنما أراد تعالى أن ينتفعوا بما يختارونه من قبل أنفسهم من جهة الوصلة إلى الثواب ، وذلك لا يكون إلا اختياراً .

والجواب : أنه تعالى أراد منهم الإقدام على الإيمان حال كون الداعي إلى الإيمان وإلى الكفر على السوية أو حال حصول هذا الرجحان . والأول تكليف ما لا يطاق ، لأن الأمر بتحصيل الرجحان حال حصول الاستواء ، تكليف بالجمع بين النقيضين وهو محال ، وإن كان الثاني فالطرف الراجح يكون واجب الوقوع ، والطرف المرجوح يكون ممتنع الوقوع ، وكل هذه الأقسام ينافي ما ذكروه من المكنة والاختيار ، فسقط قولهم بالكلية . والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله تعالى في آخر الآية (فلا تكونن من الجاهلين) نهي له عن هذه الحالة ، وهذا النهي لا يقتضي إقدامه على مثل هذه الحالة كما أن قوله (ولا تطع الكافرين والمنافقين) لا يدل على أنه ﷺ أطاعهم وقبل دينهم ، والمقصود أنه لا ينبغي أن يشتد تحسرك

إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٣٦﴾ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يُنَزِّلَ آيَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٧﴾

على تكذيبهم ، ولا يجوز أن تجزع من إعراضهم عنك فإنك إن فعلت ذلك قرب حالك من حال الجاهل ، والمقصود من تغليظ الخطاب التبعيد والزجر له عن مثل هذه الحالة . والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثم إليه يرجعون ﴾

اعلم أنه تعالى بين السبب في كونهم بحيث لا يقبلون الإيمان ولا يتركون الكفر فقال (إنما يستجيب الذين يسمعون) يعني أن الذين تحرص على أن يصدقوك بمنزلة الموتى الذين لا يسمعون ، وإنما يستجيب من يسمع ، كقوله (إنك لا تسمع الموتى) قال علي بن عيسى ، الفرق بين يستجيب ويجيب ، أن يستجيب فيه قبول لما دعي إليه ، وليس كذلك يجيب لأنه قد يجيب بالمخالفة كقول القائل . أتوافق في هذا المذهب أم تخالف ؟ فيقول المجيب ، أخالف

وأما قوله (والموتى يبعثهم الله ﴾ ففيه قولان ﴿ الأول ﴾ أنه مثل لقدرته على إلجائهم إلى الاستجابة ، والمراد ، أنه تعالى هو القادر على أن يبعث الموتى من القبور يوم القيامة ثم إليه يرجعون للجزاء ، فكذلك ههنا أنه تعالى هو القادر على إحياء قلوب هؤلاء الكفار بحياة الإيمان وأنت لا تقدر عليه

﴿ والقول الثاني ﴾ أن المعنى : وهؤلاء الموتى يعني الكفرة يبعثهم الله ثم إليه يرجعون ، فحينئذ يسمعون ، وأما قبل ذلك فلا سبيل إلى استماعهم ، وقرىء (يرجعون) بفتح الياء ، والمراد ، لا شك أن الجسد الخالي عن الروح يظهر منه النتن والصديد والقيح وأنواع العفونات ، وأصلح أحواله أن يدفن تحت التراب ، وأيضاً الروح الخالية عن العقل يكون صاحبها مجنوناً يستوجب القيد والحبس والعقل بالنسبة إلى الروح كالروح بالنسبة إلى الجسد ، وأيضاً العقل بدون معرفة الله تعالى وصفاته وطاعته كالضائع الباطل ، فنسبة التوحيد والمعرفة إلى العقل كنسبة العقل إلى الروح ، ونسبة الروح إلى الجسد ، فمعرفة الله ومحبته روح روح الروح . فالنفس الخالية عن هذه المعرفة تكون بصفة الأموات ، فلهذا السبب وصف الله

الحجاج بالأظهر لأن ما في السماء وإن كان مخلوقاً مثلنا فغير ظاهر . والثاني : أن المقصود من ذكر هذا الكلام أن عناية الله تعالى لما كانت حاصلة في هذه الحيوانات فلو كان إظهار المعجزات القاهرة مصلحة لما منع الله من إظهارها . وهذا المقصود إنما يتم بذكر من كان أدون مرتبة من الإنسان لا بذكر من كان أعلى حالاً منه ، فلهذا المعنى قيد الدابة بكونها في الأرض .

﴿ السؤال الثالث ﴾ ما الفائدة في قوله (يطير بجناحيه) ؟ مع أن كل طائر إنما يطير بجناحيه .

والجواب فيه من وجوه : الأول : أن هذا الوصف إنما ذكر للتأكيد كقولك نعجة أنثى وكما يقال : كلمته بفي ومشيت إليه برجلي . والثاني : أنه قد يقول الرجل لعبده طر في حاجتي والمراد الإسراع وعلى هذا التقدير فقد يحصل الطيران لا بالجناح . قال الحماسي :

طاروا إليه زرافات ووحدانا

فذكر الجناح ليتخلص هذا الكلام عن المجاز . والثالث : أنه تعالى قال في صفة الملائكة (جاعل الملائكة رسلاً أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع) فذكر هاهنا قوله (ولا طائر يطير بجناحيه) ليخرج عنه الملائكة فإنا بينا أن المقصود من هذا الكلام إنما يتم بذكر من كان أدون حالاً من الإنسان لا بذكر من كان أعلى حالاً منه .

﴿ السؤال الرابع ﴾ كيف قال (إلا أمم) مع إفراد الدابة والطائر ؟

والجواب : لما كان قوله (وما من دابة ولا طائر) دالاً على معنى الاستغراق ومغنياً عن أن يقول : وما من دواب ولا طيور . لا جرم حمل قوله (إلا أمم) على المعنى .

﴿ السؤال الخامس ﴾ قوله (إلا أمم أمثالكم) قال الفراء : يقال إن كل صنف من البهائم أمة وجاء في الحديث : لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها ، فجعل الكلاب أمة .

إذا ثبت هذا فنقول : الآية دلت على أن هذه الدواب والطيور أمثالنا . وليس فيها ما يدل على أن هذه المماثلة في أي المعاني حصلت ولا يمكن أن يقال : المراد حصول المماثلة من كل الوجوه وإلا لكان يجب كونها أمثالاً لنا في الصورة والصفة والخلقة وذلك باطل فظهر أنه لا دلالة في الآية على أن تلك المماثلة حصلت في أي الأحوال والأمور فبينوا ذلك .

والجواب : اختلف الناس في تعيين الأمر الذي حكم الله تعالى فيه بالمماثلة بين البشر وبين الدواب والطيور وذكروا فيه أقوالاً

﴿ القول الأول ﴾ نقل الواحدي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: يريد يعرفونني ويوحدونني ويسبحونني ويحمدونني . وإلى هذا القول ذهب طائفة عظيمة من المفسرين وقالوا: إن هذه الحيوانات تعرف الله وتحمده وتوحده وتسبحه . واحتجوا عليه بقوله تعالى (وإن من شيء إلا يسبح بحمده) وبقوله في صفة الحيوانات (كل قد علم صلاته وتسبيحه) وبأنه تعالى خاطب النمل وخاطب الهدهد ، وقد استقصينا في تقرير هذا القول وتحقيقه في هذه الآيات

وعن أبي الدرداء أنه قال: أبهمت عقول البهائم عن كل شيء إلا عن أربعة أشياء معرفة الإله ، وطلب الرزق ، ومعرفة الذكر والأنثى ، وتهيؤ كل واحد منهما لصاحبه

وروي عن النبي ﷺ أنه قال « من قتل عصفورا عبثاً جاء يوم القيامة يعج إلى الله يقول يا رب إن هذا قتلني عبثاً لم ينتفع بي ولم يدعني آكل من حشاش الأرض »

﴿ والقول الثاني ﴾ المراد إلا أمم أمثالكم في كونها أمماً وجماعات وفي كونها مخلوقة بحيث يشبه بعضها بعضاً ، ويأنس بعضها ببعض ، ويتوالد بعضها من بعض كالإنس . إلا أن للسائل أن يقول حمل الآية على هذا الوجه لا يفيد فائدة معتبرة لأن كون الحيوانات كذلك أمر معلوم لكل أحد فلا فائدة في الإخبار عنه

﴿ القول الثالث ﴾ المراد أنها أمثالنا في أن دبرها الله تعالى وخلقها وتكفل برزقها وهذا يقرب من القول الثاني في أنه يجري مجرى الإخبار عما علم حصوله بالضرورة

﴿ القول الرابع ﴾ المراد أنه تعالى كما أحصى في الكتاب كل ما يتعلق بأحوال البشر من العمر والرزق والأجل والسعادة والشقاوة فكذلك أحصى في الكتاب جميع هذه الأحوال في كل الحيوانات . قالوا والدليل عليه قوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) فبين بذكر هذا الكلام عقيب قوله (إلا أمم أمثالكم) فائدة إلا ما ذكرناه

﴿ القول الخامس ﴾ أراد تعالى أنها أمثالنا في أنها تحشر يوم القيامة ويوصل إليها حقوقها ، كما روي عن النبي ﷺ أنه قال « يقتص للجماء من القرناء » .

﴿ القول السادس ﴾ ما اخترناه في نظم الآية ، وهو أن الكفار تمنوا من النبي ﷺ الإتيان بالمعجزات الباهرة القاهرة ، فبين تعالى أن عنايته وصلت إلى جميع الحيوانات كما وصلت إلى الإنسان ، ومن بلغت رحمته وفضله إلى حيث لا يبخل به على البهائم كان بأن لا يبخل به على الإنسان أولى ، فلما منع الله من إظهار تلك المعجزات القاهرة علم أنه لا مصلحة لأولئك

﴿ القول الأول ﴾ المراد منه الكتاب المحفوظ في العرش وعالم السموات المشتمل على جميع أحوال المخلوقات على التفصيل التام، كما قال عليه السلام «جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة».

﴿ والقول الثاني ﴾ أن المراد منه القرآن، وهذا أظهر لأن الألف واللام إذا دخلا على الاسم المفرد انصرف إلى المعهود السابق، والمعهود السابق من الكتاب عند المسلمين هو القرآن، فوجب أن يكون المراد من الكتاب في هذه الآية القرآن.

إذا ثبت هذا فلقائل أن يقول: كيف قال تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) مع أنه ليس فيه تفاصيل علم الطب وتفاصيل علم الحساب، ولا تفاصيل كثير من المباحث والعلوم، وليس فيه أيضاً تفاصيل مذاهب الناس ودلائلهم في علم الأصول والفروع؟

والجواب: أن قوله (ما فرطنا في الكتاب من شيء) يجب أن يكون مخصوصاً ببيان الأشياء التي يجب معرفتها، والإحاطة بها وبيانه من وجهين: الأول: أن لفظ التفريط لا يستعمل نفياً وإثباتاً إلا فيما يجب أن يبين لأن أحداً لا ينسب إلى التفريط والتقصير في أن لا يفعل ما لا حاجة إليه، وإنما يذكر هذا اللفظ فيما إذا قصر فيما يحتاج إليه. الثاني: أن جميع آيات القرآن أو الكثير منها دالة بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام على أن المقصود من إنزال هذا الكتاب بيان الدين ومعرفة الله ومعرفة أحكام الله، وإذا كان هذا التقييد معلوماً من كل القرآن كان المطلق هاهنا محمولاً على ذلك المقيد. أما قوله إن هذا الكتاب غير مشتمل على جميع علوم الأصول والفروع.

فنقول: أما علم الأصول فإنه بتمامه حاصل فيه لأن الدلائل الأصلية مذكورة فيه على أبلغ الوجوه. فأما روايات المذاهب وتفاصيل الأقاويل، فلا حاجة إليها، وأما تفاصيل علم الفروع فنقول: للعلماء هاهنا قولان: الأول: أنهم قالوا إن القرآن دل على أن الإجماع وخبر الواحد والقياس حجة في الشريعة فكل ما دل عليه أحد هذه الأصول الثلاثة، كان ذلك في الحقيقة موجوداً في القرآن، وذكر الواحدي رحمه الله هذا المعنى أمثلة ثلاثة.

﴿ المثال الأول ﴾ روي أن ابن مسعود كان يقول: مالي لا ألعن من لعنه الله في كتابه يعني الواشمة، والمستوشمة، والواصلة، والمستوصلة، وروي أن امرأة قرأت جميع القرآن، ثم أتته فقالت: يا ابن أم عبد، تلوت البارحة ما بين الدفتين، فلم أجد فيه لعن الواشمة والمستوشمة فقال: لو تلوتيه لوجدتيه، قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وإن مما أتانا به رسول الله أنه قال: «لعن الله الواشمة والمستوشمة» وأقول: يمكن وجدان هذا

الاجماع حجة ، وأن خبر الواحد حجة ، وأن القياس حجة ، فكل حكم ثبت بطريق من هذه الطرق الثلاثة ، كان في الحقيقة ثابتاً بالقرآن ، فعند هذا يصح قوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) هذا تقرير هذا القول ، وهو الذي ذهب إلى نصرته جمهور الفقهاء . ولقائل أن يقول : حاصل هذا الوجه أن القرآن دل على خبر الواحد والقياس حجة ، فكل حكم ثبت بأحد هذين الأصلين كان في الحقيقة قد ثبت بالقرآن إلا أنا نقول : حمل قوله (ما فرطنا في الكتاب من شيء) على هذا الوجه لا يجوز لأن قوله (ما فرطنا في الكتاب من شيء) ذكر في معرض تعظيم هذا الكتاب والمبالغة في مدحه والثناء عليه ، ولو حملنا هذه الآية على هذا المعنى لم يحصل منه ما يوجب التعظيم ، وذلك لأنا لو فرضنا أن الله تعالى قال (اعملوا) بالاجماع وخبر الواحد والقياس ، كان المعنى الذي ذكروه حاصلاً من هذا اللفظ ومعلوم أن الذي يمكن تحصيله من هذا اللفظ القليل لا يمكن جعله وجهاً لمدح القرآن والثناء عليه بسبب اشتمال القرآن عليه ، لأن هذا إنما يوجب المدح العظيم والثناء التام لو لم يمكن تحصيله بطريق آخر أشد اختصاراً منه ، فأما لما بينا أن هذا المقصود يمكن عنه وتحصيله باللفظ المختصر الذي ذكرناه علمنا أنه لا يمكن ذكره في تعظيم القرآن ، فثبت أن هذه الآية مذكورة في معرض تعظيم القرآن ، وثبت أن المعنى الذي ذكروه لا يفيد تعظيم القرآن ، فوجب أن يقال إنه لا يجوز حمل هذه الآية على هذا المعنى ، فهذا أقصى ما يمكن أن يقال في تقرير هذا القول .

﴿ والقول الثاني ﴾ في تفسير هذه الآية قول من يقول القرآن واف ببيان جميع الأحكام وتقريره أن الأصل براءة الذمة في حق جميع التكاليف وشغل الذمة لا بد فيه من دليل منفصل والتنصيص على أقسام ما لم يرد فيه التكليف ممتنع ، لأن الأقسام التي لم يرد التكليف فيها غير متناهية ، والتنصيص على ما لا نهاية له محال بل التنصيص إنما يمكن على المتناهي مثلاً لله تعالى ألف تكليف على العباد وذكره في القرآن وأمر محمداً عليه السلام بتبليغ ذلك الألف إلى العباد ثم قال بعده (ما فرطنا في الكتاب من شيء) فكان معناه أنه ليس لله على الخلق بعد ذلك الألف تكليف آخر ، ثم أكد هذه الآية بقوله (اليوم أكملت لكم دينكم) وبقوله (ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) فهذا تقرير مذهب هؤلاء ، والاستقصاء فيه يليق بأصول الفقه . والله أعلم .

ولنرجع الآن إلى التفسير ، فنقول قوله (من شيء) قال الواحدي « من » زائدة كقوله (فما منكم من أحد) وتقديره ما تركنا في الكتاب شيئاً لم نبينه . وأقول كلمة « من » للتبعيض فكان المعنى ، ما فرطنا في الكتاب بعض شيء يحتاج المكلف إليه . وهذا هو نهاية المبالغة في أنه تعالى ما ترك شيئاً مما يحتاج المكلف إلى معرفته في هذا الكتاب

أما قوله ﴿ ثم إلى ربهم يحشرون ﴾ فالمعنى أنه تعالى يحشر الدواب والطيور يوم القيامة ، ويتأكد هذا بقوله تعالى ﴿ وإذا الوحوش حشرت ﴾ وبما روي أن النبي ﷺ قال « يقتص للجماء من القرناء » وللعقلاء فيه قولان :

﴿ القول الأول ﴾ أنه تعالى يحشر البهائم والطيور لإيصال الأعواض إليها وهو قول المعتزلة ، وذلك لأن إيصال الآلام إليها من غير سابقة جناية لا يحسن إلا للعوض ، ولما كان إيصال العوض إليها واجباً ، فالله تعالى يحشرها ليوصل تلك الأعواض إليها .

﴿ والقول الثاني ﴾ قول أصحابنا أن الإيجاب على الله محال ، بل الله تعالى يحشرها بمجرد الإرادة والمشيئة ومقتضى الإلهية ، واحتجوا على أن القول بوجوب العوض على الله تعالى معنى باطل بأمور :

﴿ الحجة الأولى ﴾ أن الوجوب عبارة عن كونه مستلزماً للذم عند الترك ، وكونه تعالى مستلزماً للذم محال ، لأنه تعالى كامل لذاته ، والكامل لذاته لا يعقل كونه مستلزماً للذم بسبب أمر منفصل ، لأن ما بالذات لا يبطل عند عروض أمر من الخارج .

﴿ والحجة الثانية ﴾ أنه تعالى مالك لكل المحدثات ، والمالك يحسن تصرفه في ملك نفسه من غير حاجة إلى العوض .

﴿ والحجة الثالثة ﴾ أنه لو حسن إيصال الضرر إلى الغير لأجل العوض ، لوجب أن يحسن منا إيصال الضرر إلى الغير لأجل التزام العوض من غير رضاه وذلك باطل ، فثبت أن القول بالعوض باطل ، والله أعلم .

إذا عرفت هذا فلنذكر بعض التفاريع التي ذكرها القاضي في هذا الباب .

﴿ الفرع الأول ﴾ قال القاضي : كل حيوان استحق العوض على الله تعالى بما لحقه من الآلام ، وكان ذلك العوض لم يصل إليه في الدنيا ، فإنه يجب على الله حشره عقلاً في الآخرة ليوفر عليه ذلك العوض ، والذي لا يكون كذلك فإنه لا يجب حشره عقلاً ، إلا أنه تعالى أخبر أنه يحشر الكل ، فمن حيث السمع يقطع بذلك ، وإنما قلنا إن في الحيوانات من لا يستحق العوض البتة ، لأنا نعلم أنه بقيت مدة حياتها مصونة عن الآلام ثم إنه تعالى يميتها من غير إيلام أصلاً فإنه لم يثبت بالدليل أن الموت لا بد وأن يحصل معه شيء من الإيلام ، وعلى هذا التقدير فإنه لا يستحق العوض البتة .

عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٣٩﴾

يجعله على صراط مستقيم ﴾

فيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ في وجه النظم قولان الأول أنه تعالى بين من حال الكفار أنهم بلغوا في الكفر إلى حيث كأن قلوبهم قد صارت ميتة عن قبول الإيمان بقوله (إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله) فذكر هذه الآية تقريرا لذلك المعنى الثاني أنه تعالى لما ذكر في قوله (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم) في كونها دالة على كونها تحت تدبير مدبر قديم وتحت تقدير مقدر حكيم وفي أن عناية الله محيطة بهم ، ورحمته واصلة إليهم ، قال بعده والمكذبون لهذه الدلائل والمنكرون لهذه العجائب صم لا يسمعون كلام المنبه ، بكم لا ينطقون بالحق ، خائضون في ظلمات الكفر ، غافلون عن تأمل هذه الدلائل

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الهدى والضلال ليس إلا من الله تعالى . وتقريره أنه تعالى وصفهم بكونهم صما وبكما وبكونهم في الظلمات وهو إشارة إلى كونهم عميا فهو معنى نظير قوله في سورة البقرة (صم بكم عمي)
ثم قال تعالى ﴿ من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم ﴾ وهو صريح في أن الهدى والضلال ليسا إلا من الله تعالى قالت المعتزلة الجواب عن هذا من وجوه

﴿ الوجه الأول ﴾ قال الجبائي معناه أنه تعالى يجعلهم صما وبكما يوم القيامة عند الحشر ، ويكونون كذلك في الحقيقة بأن يجعلهم في الآخرة صما وبكما في الظلمات ، ويضلهم بذلك عن الجنة وعن طريقها ويصيرهم إلى النار وأكد القاضي هذا القول بأنه تعالى بين في سائر الآيات أنه يحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما مأواهم جهنم .

﴿ والوجه الثاني ﴾ قال الجبائي أيضاً ويحتمل أنهم كذلك في الدنيا ، فيكون توسعاً من حيث جعلوا بتكذيبهم بآيات الله تعالى في الظلمات لا يهتدون إلى منافع الدين ، كالصم والبكم الذين لا يهتدون إلى منافع الدنيا فشبههم من هذا الوجه بهم ، وأجرى عليهم مثل صفاتهم على سبيل التشبيه

﴿ والوجه الثالث ﴾ قال الكعبي قوله (صم وبكم) محمول على الشتم والإهانة ، لا

على أنهم كانوا كذلك في الحقيقة . وأما قوله تعالى (من يشأ الله يضلله) فقال الكعبي : ليس هذا على سبيل المجاز لأنه تعالى وإن أجمل القول فيه ههنا ، فقد فصله في سائر الآيات وهو قوله (ويضل الله الظالمين) وقوله (وما يضل به إلا الفاسقين) وقوله (والذين اهتدوا زادهم هدى) ، وقوله (يهدي به الله من اتبع رضوانه) وقوله (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت) وقوله (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) فثبت بهذه الآيات أن مشيئة الهدى والضلال وإن كانت مجملة في هذه الآية ، إلا أنها مخصصة مفصلة في سائر الآيات ، فيجب حمل هذا المجمل على تلك المفصلات ، ثم إن المعتزلة ذكروا تأويل هذه الآية على سبيل التفصيل من وجهين : الأول : أن المراد من قوله (من يشأ الله يضلله) محمول على منع الألطاف فصاروا عندها كالصم والبكم . والثاني : (من يشأ الله يضلله) يوم القيامة عن طريق الجنة وعن وجدان الثواب ، ومن يشأ أن يهديه إلى الجنة يجعله على صراط مستقيم ، وهو الصراط الذي يسلكه المؤمنون إلى الجنة

وقد ثبت بالدليل أنه تعالى لا يشاء هذا الإضلال إلا لمن يستحق عقوبة كما لا يشاء الهدى إلا للمؤمنين .

واعلم أن هذه الوجوه التي تكلفها هؤلاء الأقوام إنما تحسن المصير إليها لو ثبت في العقل أنه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره . أما لما ثبت بالدليل العقلي القاطع أنه لا يمكن حمل هذا الكلام إلا على ظاهره كان العدول إلى هذه الوجوه المتكلفة بعيداً جداً ، وقد دللنا على أن الفعل لا يحصل إلا عند حصول الداعي ، وبينا أن خالق تلك الداعية هو الله ، وبينا أن عند حصوله يجب الفعل ، فهذه المقدمات الثلاثة توجب القطع بأن الكفر والإيمان من الله ، بتخليقه وتقديره وتكوينه ، ومتى ثبت بهذا البرهان القاطع صحة هذا الظاهر ، كان الذهاب إلى هذه التكلفات فاسداً قطعاً ، وأيضاً فقد تتبعنا هذه الوجوه بالإبطال والنقض في تفسير قوله (ختم الله على قلوبهم) وفي سائر الآيات ، فلا حاجة إلى الإعادة ، والأقرب أن هذا الإضلال والهداية مخصوصان بالمشيئة ، وعلى ما قالوه فهو أمر واجب على الله تعالى يجب عليه أن يفعله شاء أم أبى والله أعلم

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (والذين كذبوا بآياتنا) اختلفوا في المراد بتلك الآيات ، فمنهم من قال : القرآن ومحمد ، ومنهم من قال : يتناول جميع الدلائل والحجج ، وهذا هو الأصح والله أعلم

قُلْ أَرَءَيْتَكُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ ٱلسَّاعَةُ أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤٠﴾ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَآءَ وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ ﴿٤١﴾

قوله تعالى ﴿ قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون إن كنتم صادقين بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء وتنسون ما تشركون ﴾

اعلم أنه تعالى لما بين غاية جهل أولئك الكفار بين من حالهم أيضاً أنهم إذا نزلت بهم بلية أو محنة فإنهم يفزعون إلى الله تعالى ويلجأون إليه ولا يتمردون عن طاعته ، وفي الآية مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال الفراء للعرب في (أرأيت) لغتان : إحداهما : رؤية العين ، فإذا قلت للرجل أرأيتك كان المراد : أهل رأيت نفسك ؟ ثم يثنى ويجمع فتقول : أرأيتكما أرأيتكم ، والمعنى الثاني : أن تقول أرأيتك ، وتريد : أخبرني ، وإذا أردت هذا المعنى تركت التاء مفتوحة على كل حال تقول : أرأيتك أرأيتكما أرأيتكم أرأيتكن .

إذا عرفت هذا فنقول : مذهب البصريين : أن الضمير الثاني وهو الكاف في قولك أرأيتك لا محل له من الإعراب . والدليل قوله تعالى (أرأيتك هذا الذي كرمت علي) ويقال أيضاً : أرأيتك زيداً ما شأنه ، ولو جعلت الكاف محلاً لكنت كأنك تقول : أرأيت نفسك زيداً ما شأنه ، وذلك كلام فاسد ، فثبت أن الكاف لا محل له من الإعراب ، بل هو حرف لأجل الخطاب . وقال الفراء : لو كانت الكاف توكيداً لوقعت التثنية والجمع على التاء ، كما يقعان عليها عند عدم الكاف ، فلما فتحت التاء في خطاب الجمع ، ووقعت علامة الجمع على الكاف ، دل ذلك على أن الكاف غير مذكور للتوكيد . ألا ترى أن الكاف لو سقطت لم يصح أن يقال لجماعة : أرأيت ، فثبت بهذا انصراف الفعل إلى الكاف ، وأنها واجبة لازمة مفتقر إليها .

أجاب الواحدي عنه : بأن هذه الحجة تبطل بكاف ذلك وأولئك ، فإن علامة الجمع تقع عليها مع أنها حرف للخطاب ، مجردة عن الاسمية ، والله أعلم .

﴿ المسألة الثانية ﴾ قرأ نافع (أرأيتكم) وأرأيتم وأفرأيت وأرأيتك

وأرأيتك) وأشباه ذلك بتخفيف الهمزة في كل القرآن ، والكسائي ترك الهمزة في كل القرآن ، والباقون بالهمزة . أما تخفيف الهمزة ، فالمراد جعلها بين الهمزة والألف على التخفيف القياسي وأما مذهب الكسائي فحسن ، وبه قرأ عيسى بن عمر وهو كثير في الشعر . وقد تكلمت العرب في مثله بحذف الهمزة للتخفيف كما قالوا ويلمه . وكما أنشد أحمد بن يحيى :

إن لم أقاتل فالبسوني برقعا

بحذف الهمزة . أراد فألبسوني فأثبات الهمزة . وأما الذين قرأوا بتحقيق الهمزة فالسبب أن الهمزة عين الفعل والله أعلم .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ معنى الآية أن الله تعالى قال لمحمد عليه السلام قل يا محمد لهؤلاء الكفار إن أتاكم عذاب الله في الدنيا أو أتاكم العذاب عند قيام الساعة ، أترجعون إلى غير الله في دفع ذلك البلاء والضر أو ترجعون فيه إلى الله تعالى ؟ ولما كان من المعلوم بالضرورة أنهم إنما يرجعون إلى الله تعالى في دفع البلاء والمحنة لا إلى الأصنام والأوثان ، لا جرم قال (بل إياه تدعون) يعني أنكم لا ترجعون في طلب دفع البلية والمحنة إلا إلى الله تعالى

ثم قال ﴿ فيكشف ما تدعون إليه ﴾ أي فيكشف الضر الذي من أجله دعوتم وتنسون ما تشركون به ، وفيه وجوه : الأول : قال ابن عباس : المراد تتركون الأصنام ولا تدعونهم لعلمكم أنها لا تضر ولا تنفع . الثاني : قال الزجاج : يجوز أن يكون المعنى أنكم في ترككم دعاءهم بمنزلة من قد نسيهم ، وهذا قول الحسن لأنه قال : تعرضون عنه إعراض الناسي ، ونظيره قوله تعالى (حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله) ولا يذكرون الأوثان .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ هذه الآية تدل على أنه تعالى قد يجيب الدعاء إن شاء وقد لا يجيبه ، لأنه تعالى قال (فيكشف ما تدعون إليه إن شاء) ولقائل أن يقول : إنه تعالى قال (ادعوني أستجب لكم) يفيد الجزم بحصول الإجابة ، فكيف الطريق إلى الجمع بين الآيتين .

وجوابه أن نقول : تارة يجزم تعالى بالإجابة وتارة لا يجزم ، إما بحسب محض المشيئة كما هو قول أصحابنا ، أو بحسب رعاية المصلحة كما هو قول المعتزلة ، ولما كان كلا الأمرين حاصلا لا جرم وردت الآيتان على هذين الوجهين

﴿ المسألة الخامسة ﴾ حاصل هذا الكلام كأنه تعالى يقول لعبدة الأوثان : إذا كنتم

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُم بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ ﴿٤٢﴾ فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُم بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَٰكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٤٣﴾

يرجعون عند نزول الشدائد إلى الله تعالى لا إلى الأصنام والأوثان، فلم تلحون على عبادة الأصنام التي لا تنتفعون بعبادتها البتة؟ وهذا الكلام إنما يفيد لو كان ذكر الحجة والدليل مقبولاً. أما لو كان ذلك مردوداً وكان الواجب هو محض التقليد، كان هذا الكلام ساقطاً، فثبت أن هذه الآية أقوى الدلائل على أن أصل الدين هو الحجة والدليل. والله أعلم.

قوله تعالى ﴿ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون﴾

اعلم أنه تعالى بين في الآية الأولى أن الكفار عند نزول الشدائد يرجعون إلى الله تعالى، ثم بين في هذه الآية أنهم لا يرجعون إلى الله عند كل ما كان من جنس الشدائد، بل قد يبقون مصرين على الكفر منجمدين عليه غير راجعين إلى الله تعالى، وذلك يدل على مذهبنا من أن الله تعالى إذا لم يهده لم يهتد، سواء شاهد الآيات الهائلة، أو لم يشاهدها، وفي الآية مسائل.

﴿المسألة الأولى﴾ في الآية حذف، والتقدير: ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك رسلاً فخالفوهم فأخذناهم بالبأساء والضراء، وحسن الحذف لكونه مفهوماً من الكلام المذكور، وقال الحسن (البأساء) شدة الفقر من البؤس (والضراء) الأمراض والأوجاع.

ثم قال ﴿لعلهم يتضرعون﴾ والمعنى: إنا أرسلنا الرسل إليهم وإنا سلطنا البأساء والضراء عليهم لأجل أن يتضرعوا. ومعنى التضرع التخشع، وهو عبارة عن الانقياد وترك التمرد، وأصله من الضراعة وهي الذلة، يقال ضرع يضرع ضراعة فهو ضارع أي ذليل ضعيف. والمعنى أنه تعالى أعلم نبيه أنه قد أرسل قبله إلى أقوام بلغوا في القسوة إلى أن أخذوا بالشدة في أنفسهم وأموالهم فلم يخضعوا ولم يتضرعوا، والمقصود منه التسلية للنبي ﷺ.

فإن قيل: أليس قوله (بل إياه تدعون) يدل على أنهم تضرعوا؟ وههنا يقول: قست قلوبهم ولم يتضرعوا.

﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ ﴿٤٤﴾﴾

قلنا: أولئك أقوام، وهؤلاء أقوام آخرون. أو نقول: أولئك تضرعوا لطلب إزالة البلية ولم يتضرعوا على سبيل الإخلاص لله تعالى، فلهذا الفرق حسن النفي والإثبات.

ثم قال تعالى ﴿فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا﴾ معناه نفي التضرع، والتقدير: فلم يتضرعوا إذ جاءهم بأسنا. وذكر كلمة «لولا» يفيد أنه ما كان لهم عذر في ترك التضرع إلا عنادهم وقسوتهم وإعجابهم بأعمالهم التي زينها الشيطان لهم والله أعلم.

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج الجبائي بقوله ﴿لعلهم يتضرعون﴾ وقال: هذا يدل على أنه تعالى إنما أرسل الرسل إليهم، وإنما سلط البأساء والضراء عليهم، لإرادة أن يتضرعوا ويؤمنوا، وذلك يدل على أنه تعالى أراد الإيمان والطاعة من الكل.

والجواب: أن كلمة «لعل» تفيد الترجي والتمني، وذلك في حق الله تعالى محال. وأنتم حملتموه على إرادة هذا المطلوب، ونحن نحمله على أنه تعالى عاملهم معاملة لو صدرت عن غير الله تعالى لكان المقصود منه هذا المعنى، فأما تعليل حكم الله تعالى ومشيئته فذلك محال على ما ثبت بالدليل. ثم نقول: إن دلت هذه الآية على قولكم من هذا الوجه فإنها تدل على ضد قولكم من وجه آخر، وذلك لأنها تدل على أنهم إنما لم يتضرعوا لقسوة قلوبهم ولأجل أن الشيطان زين لهم أعمالهم.

فنقول: تلك القسوة إن حصلت بفعلهم احتاجوا في إيجادها إلى سبب آخر ولزم التسلسل، وإن حصلت بفعل الله فالقول قولنا. وأيضاً فهب أن الكفار إنما أقدموا على هذا الفعل القبيح بسبب تزيين الشيطان، إلا أنا نقول: ولم بقي الشيطان مصراً على هذا الفعل القبيح؟ فإن كان ذلك لأجل شيطان آخر تسلسل إلى غير النهاية، وإن بطلت هذه المقادير انتهت بالآخرة إلى أن كل أحد إنما يقدم تارة على الخير وأخرى على الشر، لأجل الدواعي التي تحصل في قلبه، ثم ثبت أن تلك الدواعي لا تحصل إلا بإيجاد الله تعالى، فحينئذ يصح قولنا ويفسد بالكلية قولهم، والله أعلم.

قوله تعالى ﴿فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء حتى إذا فرحوا بما أوتوا

فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٥﴾

أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين﴾ .

اعلم أن هذا الكلام من تمام القصة الأولى فبين الله تعالى أنه أخذهم أولا بالبأساء والضراء لكي يتضرعوا ، ثم بين في هذه الآية أنهم لما نسوا ما ذكروا به من البأساء والضراء فتحنا عليهم أبواب كل شيء ، ونقلناهم من البأساء والضراء إلى الراحة والرخاء وأنواع الآلاء والنعماء ، والمقصود أنه تعالى عاملهم بتسليط المكاره والشدائد عليهم تارة فلم ينتفعوا به ، فنقلهم من تلك الحالة إلى ضدها وهو فتح أبواب الخيرات عليهم وتسهيل موجبات المسرات والسعادات لديهم فلم ينتفعوا به أيضا . وهذا كما يفعله الأب المشفق بولده يخاشنه تارة ويلاطفه أخرى طلبا لصلاحه . حتى إذا فرحوا بما أوتوا من الخير والنعم لم يزيدوا على الفرح والبطر من غير انتداب لشكر ولا إقدام على اعتذار وتوبة ، فلا جرم أخذهم بغتة .

واعلم أن قوله ﴿فتحنا عليهم أبواب كل شيء﴾ معناه فتحنا عليهم أبواب كل شيء كان مغلقا عنهم من الخير ، ﴿حتى إذا فرحوا﴾ أي حتى إذا ظنوا أن الذي نزل بهم من البأساء والضراء ما كان على سبيل الانتقام من الله ، ولما فتح الله عليهم أبواب الخيرات ظنوا أن ذلك باستحقاقهم ، فعند ذلك ظهر أن قلوبهم قست وماتت ، وأنه لا يرجى لها انتباه بطريق من الطرق ، لا جرم فاجأهم الله بالعذاب من حيث لا يشعرون . قال الحسن : في هذه الآية مكر بالقوم ورب الكعبة ، وقال ﷺ « إذا رأيت الله يعطي على المعاصي فإن ذلك استدراج من الله تعالى » ثم قرأ هذه الآية . قال أهل المعاني : وإنما أخذوا في حال الرخاء والراحة ليكون أشد لتحسرهم على ما فاتهم من حال السلامة والعافية وقوله ﴿فإذا هم مبلسون﴾ أي آيسون من كل خير . قال الفراء : المبلس الذي انقطع رجاؤه ، ولذلك قيل للذي سكت عند انقطاع حجته قد أبلس . وقال الزجاج : المبلس الشديد الحسرة الحزين ، والإبلاس في اللغة يكون بمعنى اليأس من النجاة عند ورود الهلكة ، ويكون بمعنى انقطاع الحجة ، ويكون بمعنى الحيرة بما يرد على النفس من البلية . وهذه معان متقاربة .

ثم قال تعالى ﴿فقطع دابر القوم الذين ظلموا﴾ الدابر التابع للشيء من خلفه كالولد للوالد يقال : دبر فلان القوم يدبرهم دبورا ودبرا إذا كان آخرهم . قال أمية بن أبي الصلت :

فاستؤصلوا بعذاب حص دابرهم   فما استطاعوا له صرفا ولا انتصروا

وقال أبو عبيدة : دابر القوم آخرهم الذي يدبرهم . وقال الأصمعي : الدابر الأصل يقال

قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَٰرَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ ﴿٤٦﴾

قطع الله دابره أي أذهب أصله. وقوله (والحمد لله رب العالمين) فيه وجوه: الأول: معناه أنه تعالى حمد نفسه على أن قطع دابرهم واستأصل شأفتهم لأن ذلك كان جارياً مجرى النعمة العظيمة على أولئك الرسل في إزالة شرهم عن أولئك الأنبياء. والثاني: أنه تعالى لما علم قسوة قلوبهم لزم أن يقال: إنه كلما ازدادت مدة حياتهم ازدادت أنواع كفرهم ومعاصيهم، فكانوا يستوجبون به مزيد العقاب والعذاب، فكان إفناؤهم وإماتتهم في تلك الحالة موجباً أن لا يصيروا مستوجبين لتلك الزيادات من العقاب، فكان ذلك جارياً مجرى الإنعام عليهم. والثالث: أن يكون هذا الحمد والثناء إنما حصل على وجود إنعام الله عليهم في أن كلفهم وأزال العذر والعلة عنهم ودبرهم بكل الوجوه الممكنة في التدبير الحسن، وذلك بأن أخذهم أولاً بالبأساء والضراء، ثم نقلهم إلى الآلاء والنعماء، وأمهلهم وبعث الأنبياء والرسل إليهم، فلما لم يزدادوا إلا تمادياً في الغي والكفر، أفناهم الله وطهر وجه الأرض من شرهم، فكان قوله (الحمد لله رب العالمين) على تلك النعم الكثيرة المتقدمة.

قوله تعالى ﴿قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من إله غير الله يأتيكم به انظر كيف نصرف الآيات ثم هم يصدفون﴾

في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن المقصود من هذا الكلام ذكر ما يدل على وجود الصانع الحكيم المختار، وتقريره أن أشرف أعضاء الإنسان هو السمع والبصر والقلب، فالأذن محل القوة السامعة والعين محل القوة الباصرة، والقلب محل الحياة والعقل والعلم، فلو زالت هذه الصفات عن هذه الأعضاء اختل أمر الإنسان وبطلت مصالحه في الدنيا وفي الدين، ومن المعلوم بالضرورة أن القادر على تحصيل هذه القوى فيها وصونها عن الآفات والمخافات ليس إلا الله، وإذا كان الأمر كذلك، كان المنعم بهذه النعم العالية والخيرات الرفيعة هو الله سبحانه وتعالى، فوجب أن يقال المستحق للتعظيم والثناء والعبودية ليس إلا الله تعالى، وذلك يدل على أن عبادة الأصنام طريقة باطلة فاسدة.

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا في قوله (وختم على قلوبكم) وجوهاً: الأول: قال ابن

الرسالة. وهذا منصب لا يمتنع حصوله للبشر، فكيف أطبقتم على استنكار قولي ودفع دعواي؟

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الجبائي: الآية دالة على أن الملك أفضل من الأنبياء، لأن معنى الكلام لا أدعي منزلة فوق منزلتي، ولولا أن الملك أفضل والالم يصح ذلك. قال القاضي: إن كان الغرض مما نفي طريقة التواضع، فالأقرب أن يدل ذلك على أن الملك أفضل، وإن كان المراد نفي قدرته عن أفعال لا يقوى عليها إلا الملائكة، لم يدل على كونهم أفضل.

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله (إن أتبع إلا ما يوحى إلي) ظاهره يدل على أنه لا يعمل إلا بالوحي وهو يدل على حكمين:

الحكم الأول

أن هذا النص يدل على أنه ﷺ لم يكن يحكم من تلقاء نفسه في شيء من الأحكام، وأنه ما كان يجتهد بل جميع أحكامه صادرة عن الوحي، ويتأكد هذا بقوله (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى).

الحكم الثاني

أن نفاة القياس قالوا: ثبت بهذا النص أنه عليه السلام ما كان يعمل إلا بالوحي النازل عليه فوجب أن لا يجوز لأحد من أمته أن يعملوا إلا بالوحي النازل عليه، لقوله تعالى (فاتبعوه) وذلك ينفي جواز العمل بالقياس، ثم أكد هذا الكلام بقوله (قل هل يستوي الأعمى والبصير) وذلك لأن العمل بغير الوحي يجري مجرى عمل الأعمى، والعمل بمقتضى نزول الوحي يجري مجرى عمل البصير.

ثم قال ﴿ أفلا تتفكرون ﴾ والمراد منه التنبيه على أنه يجب على العاقل أن يعرف الفرق بين هذين البابين، وأن لا يكون غافلاً عن معرفته، والله أعلم.

وَأَنذِرْ بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِىٌّ وَلَا شَفِيعٌ

لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٥١﴾

قوله تعالى ﴿ وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع لعلهم يتقون ﴾

اعلم أنه تعالى لما وصف الرسل بكونهم مبشرين ومنذرين أمر الرسول في هذه الآية بالإنذار فقال (وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا) وفي الآية مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ الإنذار الإعلام بموضع المخافة وقوله (به) قال ابن عباس والزجاج : بالقرآن ، والدليل عليه قوله تعالى قبل هذه الآية (إن أتبع إلا ما يوحى إلي) وقال الضحاك (وأنذر به) أي بالله ، والأول أولى ، لأن الإنذار والتخويف إنما يقع بالقرآن وبالكلام لا بذات الله تعالى

وأما قوله ﴿ الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ﴾ ففيه أقوال : الأول أنهم الكافرون الذين تقدم ذكرهم ، وذلك لأنه ﷺ كان يخوفهم من عذاب الآخرة ، وقد كان بعضهم يتأثر من ذلك التخويف ، ويقع في قلبه أنه ربما كان الذي يقوله محمد حقاً ، فثبت أن هذا الكلام لائق بهؤلاء ، ولا يجوز حمله على المؤمنين ، لأن المؤمنين يعلمون أنهم يحشرون إلى ربهم ، والعلم خلاف الخوف والظن . ولقائل أن يقول : إنه لا يمتنع أن يدخل فيه المؤمنون ، لأنهم وإن تيقنوا الحشر فلم يتيقنوا العذاب الذي يخاف منه ، لتجويزهم أن يموتوا على الإيمان والعمل الصالح ، وتجويزهم أن لا يموتوا على هذه الحالة ، فهم إنما كانوا خائفين من الحشر بسبب أنهم كانوا مجوزين لحصول العذاب وخائفين منه

﴿ والقول الثاني ﴾ أن المراد منه المؤمنون ، لأنهم هم الذين يقرون بصحة الحشر والنشر والبعث والقيامة فهم الذين يخافون من عذاب ذلك اليوم .

﴿ والقول الثالث ﴾ أنه يتناول الكل لأنه لا عاقل إلا وهو يخاف الحشر ، سواء قطع بحصوله أو كان شاكاً فيه ، لأنه بالاتفاق غير معلوم البطلان بالضرورة ، فكان هذا الخوف قائماً في حق الكل ، ولأنه عليه السلام كان مبعوثاً إلى الكل ، وكان مأموراً بالتبليغ إلى الكل ، وخص في هذه الآية الذين يخافون الحشر ، لأن انتفاعهم بذلك الإنذار أكمل ، بسبب أن خوفهم يحملهم على إعداد الزاد ليوم المعاد

اطردهم عن نفسك ، فلعلك إن طردتهم اتبعناك ، فقال عليه السلام : « ما أنا بطارد المؤمنين » فقالوا : فأقمهم عنا إذا جئنا ، فإذا أقمنا فأقعدهم معك إن شئت ، فقال : « نعم » ، طمعاً في إيمانهم وروي أن عمر قال له : لو فعلت حتى ننظر إلى ماذا يصيرون . ثم ألحوا وقالوا للرسول عليه السلام : اكتب لنا بذلك كتاباً فدعا بالصحيفة وبعلي ليكتب فنزلت هذه الآية فرمى الصحيفة ، واعتذر عمر عن مقالته ، فقال سلمان وخباب : فينا نزلت ، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقعد معنا وندنو منه حتى تمس ركبتنا ركبته ، وكان يقوم عنا إذا أراد القيام ، فنزل قوله ﴿ واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم ﴾ فترك القيام عنا إلى أن نقوم عنه وقال « الحمد لله الذي لم يمتني حتى أمرني أن أصبر نفسي مع قوم من أمتي معكم المحيا ومعكم الممات » .

﴿ المسألة الثانية ﴾ احتج الطاعنون في عصمة الأنبياء عليهم السلام بهذه الآية من وجوه . الأول : أنه عليه السلام طردهم والله تعالى نهاه عن ذلك الطرد ، فكان ذلك الطرد ذنباً . والثاني : أنه تعالى قال ﴿ فتطردهم فتكون من الظالمين ﴾ وقد ثبت أنه طردهم ، فيلزم أن يقال : إنه كان من الظالمين . والثالث : أنه تعالى حكى عن نوح عليه السلام أنه قال ﴿ وما أنا بطارد الذين آمنوا ﴾ ثم إنه تعالى أمر محمداً عليه السلام بمتابعة الأنبياء عليهم السلام في جميع الأعمال الحسنة ، حيث قال ﴿ أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ﴾ فبهذا الطريق وجب على محمد عليه السلام أن لا يطردهم ، فلما طردهم كان ذلك ذنباً . والرابع : أنه تعالى ذكر هذه الآية في سورة الكهف ، فزاد فيها فقال ﴿ تريد زينة الحياة الدنيا ﴾ ثم إنه تعالى نهاه عن الالتفات إلى زينة الحياة الدنيا في آية أخرى فقال ﴿ ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا ﴾ فلما نهى عن الالتفات إلى زينة الدنيا ، ثم ذكر في تلك الآية أنه يريد زينة الحياة الدنيا كان ذلك ذنباً . الخامس : نقل أن أولئك الفقراء كلما دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الواقعة فكان عليه السلام يقول : « مرحباً بمن عاتبني ربي فيهم » أو لفظ هذا معناه ، وذلك يدل أيضاً على الذنب .

والجواب عن الأول : أنه عليه السلام ما طردهم لأجل الاستخفاف بهم والاستنكاف من فقرهم ، وإنما عين لجلوسهم وقتاً معيناً سوى الوقت الذي كان يحضر فيه أكابر قريش فكان غرضه منه التلطف في إدخالهم في الإسلام ولعله عليه السلام كان يقول هؤلاء الفقراء من المسلمين لا يفوتهم بسبب هذه المعاملة أمر مهم في الدنيا وفي الدين ، وهؤلاء الكفار فإنه يفوتهم الدين والإسلام فكان ترجيح هذا الجانب أولى . فأقصى ما يقال : إن هذا الاجتهاد وقع

وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوٓا۟ أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآ ۗ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٥٣﴾

حساب رزقك عليهم ، وإن الرازق لهم ولك هو الله تعالى ، فدعهم يكونوا عندك ولا تطردهم

واعلم أن هذه القصة شبيهة بقصة نوح عليه السلام إذ قال له قومه (أنؤمن لك واتبعك الأرذلون)[2] فأجابهم نوح عليه السلام وقال (وما علمي بما كانوا يعملون إن حسابهم إلا على ربي لو تشعرون) وعنى بقوله (الأرذلون) الحاكة والمحترفين بالحرف الخسيسة ، فكذا ههنا وقوله (فتطردهم) جواب النفي ومعناه ما عليك من حسابهم من شيء فتطردهم ، يعني إنه لم يكن عليك حسابهم حتى إنك لأجل ذلك الحساب تطردهم ، وقوله (فتكون من الظالمين) يجوز أن يكون عطفاً على قوله (فتطردهم) على وجه التسبب ، لأن كونه ظالماً مسبب عن طردهم ومسبب له وأما قوله (فتكون من الظالمين) ففيه قولان الأول (فتكون من الظالمين) لنفسك بهذا الطرد الثاني أن تكون من الظالمين لهم لأنهم لما استوجبوا مزيد التقريب والترحيب كان طردهم ظلماً لهم ، والله أعلم

قوله تعالى ﴿ وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا أهؤلاء من الله عليهم من بيننا أليس الله بأعلم بالشاكرين﴾

فيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ اعلم أنه تعالى بين في هذه الآية أن كل واحد مبتلى بصاحبه ، فأولئك الكفار الرؤساء الأغنياء كانوا يحسدون فقراء الصحابة على كونهم سابقين في الإسلام مسارعين إلى قبوله فقالوا لو دخلنا في الإسلام لوجب علينا أن ننقاد لهؤلاء الفقراء المساكين وأن نعترف لهم بالتبعية ، فكان ذلك يشق عليهم ونظيره قوله تعالى ([3]أألقي الذكر عليه من بيننا لو كان خيراً ما سبقونا إليه) ، وأما فقراء الصحابة فكانوا يرون أولئك الكفار في الراحات والمسرات والطيبات والخصب والسعة ، فكانوا يقولون كيف حصلت هذه الأحوال لهؤلاء الكفار مع أنا بقينا في هذه الشدة والضيق والقلة

فقال تعالى ﴿ وكذلك فتنا بعضهم ببعض ﴾ فأحد الفريقين يرى الآخر متقدماً عليه في المناصب الدينية والفريق الآخر يرى الفريق الأول متقدماً عليه في المناصب الدنيوية ،

فأما من عرف سر الله تعالى في القضاء والقدر رضي بما نصيب نفسه وسكت عن التعرض للخلق، وعاش عيشاً طيباً في الدنيا والآخرة. والله أعلم

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال هشام بن الحكم: إنه تعالى لا يعلم الجزئيات إلا عند حدوثها، واحتج بهذه الآية، لأن الابتلاء هو الاختبار والامتحان، وذلك لا يصح إلا لطالب العلم وجوابه قد مر غير مرة

تم الجزء الثاني عشر، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الثالث عشر، وأوله قوله تعالى ﴿ وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا ﴾ من سورة الأنعام أعان الله على إكماله

فهرست الجزء الثاني عشر

من التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي

سورة الأنعام

تم الفهرس